

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**ZAMAN ALGISI VE THOMAS MANN'IN
“DER ZAUBERBERG” ADLI ESERİ ÖRNEĞİNDE
EDEBİYATA YANSIMASI**

**DOKTORA TEZİ
Mahmud Sami TÜRK**

Enstitü Anabilim Dalı: Alman Dili ve Edebiyatı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Muharrem TOSUN

OCAK – 2021

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ZAMAN ALGISI VE THOMAS MANN'IN
“DER ZAUBERBERG” ADLI ESERİ ÖRNEĞİNDE
EDEBİYATA YANSIMASI

DOKTORA TEZİ
Mahmud Sami TÜRK

Enstitü Anabilim Dalı: Alman Dili ve Edebiyatı

“Bu tez sınavı 07/01/2021 tarihinde online olarak yapılmış olup aşağıda isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Muharrem TOSUN	Başarılı
Prof. Dr. Hüseyin Nejdett ERTUĞ	Başarılı
Prof. Dr. İmran KARABAĞ	Başarılı
Doç. Dr. Cüneyt ARSLAN	Başarılı
Dr. Öğr. Üyesi Safiye GENÇ	Başarılı

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 1: ZAMAN İNCELEMELERİ.....	10
1.1. Zamanın Sözlük ve Terim Anlamı	12
1.2. Antik Medeniyetlerde ve Dinlerde Zaman	17
1.2.1. Antik Mısır’da Zaman: İki Farklı Sonsuzluk	17
1.2.2. Mezopotamya’da Zaman: Astronomi ve Matematik.....	23
1.2.3. Antik Yunan’da Zaman: Şimdiki Zamana Bağlılık.....	29
1.2.4. Yahudilik ve Hristiyanlıkta Zaman: Kitab-ı Mukaddes	37
1.3. Bilimin Zamana Bakışı.....	48
1.3.1. Sosyolojik Zaman: Toplum Yaşayışını Düzenleyici İşlevsel Yaklaşım	49
1.3.2. Anlatının Zamanı: Anlatıya Eklenen Zamanın İnsan Zamanına Dönüşmesi.....	55
1.3.3. Fizik Zaman: Mutlak Mı, İzafi mi?	75
1.3.4. Metafizik Zaman: Zamanın Nesneden Özneye Geçışı	88
BÖLÜM 2: ZAMAN FELSEFESİ.....	114
2.1. Platon: Sonsuzluğun Hareketli Sureti Olarak Zaman.....	115
2.2. Aristoteles: Hareketin Sayısı Olarak Zaman	119
2.3. Plotinos: Gökkürenin Hareketiyle Gösterilen Zaman	124
2.4. Augustinus: Zihnın Tasavvuru Olarak Zaman	130
2.5. Newton: Mutlak Zaman.....	136
2.6. Leibniz: Maddeye Bağlı Zaman	137

2.7. Locke: Ölçülmüş Süre Olarak Zaman	141
2.8. Hume: Tasavvur ile İntibaların Peş Peşe Gelişi Olarak Zaman	146
2.9. Kant: Bakışın Kalıbı Olarak Zaman	150
2.10. Hegel: Mekânın Olumsuzlanması Olarak Zaman	159
2.11. Schopenhauer: Sebeplilikle İdrak Edilen Zaman	162
2.12. Bergson: Mekânla Bir Tutulan Zaman	169
2.13. Zaman Felsefesine İlişkin Çıkarımlar	178
BÖLÜM 3: THOMAS MANN'IN ZAMAN ALGISI.....	185
3.1. Romanın Konseptine Dair	185
3.1.1. Zamanın Romanı	191
3.1.2. Zaman Romanı	195
3.2. <i>Der Zauberberg</i> 'de Zamanın Tezahürleri	197
3.3. Zamanın Tezahürlerinin Çözümlemesi	243
SONUÇ	264
KAYNAKÇA.....	274
ÖZGEÇMİŞ	286

Sakarya Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

Yüksek Lisans		Doktora	
Tezin Başlığı: Zaman Algısı ve Thomas Mann'ın "Der Zauberberg" Adlı Eseri Örneğinde Edebiyata Yansıması			
Tezin Yazarı: Mahmud Sami Türk		Danışman: Prof. Dr. Muharrem Tosun	
Kabul Tarihi: 07/01/2021		Sayfa Sayısı: iv (ön kısım) + 286 (tez)	
Anabilim Dalı: Alman Dili ve Edebiyatı			
Zaman kavramı medeniyetin başlangıcından beri insanlığı meşgul etmiş bir konudur. Üstünde uzlaşamadığı için tartışmalı konumu süregitmektedir. Bu kavram üzerine felsefe, fizik, sosyoloji, dinler ve kültür tarihi gibi birbirinden çeşitli bilim dallarında çeşitli tanımlamalarla karşılaşılmaktadır. Alman edebiyatının en önemli yazarlarından biri olan Thomas Mann'ın yirminci yüzyıl edebiyatının başlıca eserlerinden sayılan <i>Der Zauberberg</i> romanı ise anlatı özellikleri bakımından çok çeşitli yönlere sahip olmakla birlikte zaman söz konusu olduğunda iki türlü bir zamandan bahsedilebilmektedir. Bu eser, hem olayların geçtiği zamanı anlatışı yönüyle bir dönem romanı olması, hem de doğrudan zaman meselesini konu edinmesi bakımından oldukça önemli bir role sahiptir. Bu çalışmada, söz konusu eserin zamanı ele alışı değerlendirilmiştir. Bu amaçla genel bir zaman perspektifi oluşturabilmek için betimleyici yöntemle öncelikle zamanın antik medeniyetlerden başlatılarak kültür tarihindeki yeri ve algılanışı irdelenmiştir. Araştırma yöntemi söz konusu olduğunda ise hem eser, hem de yazar odaklı bir yol çizilerek bu kavramın izi sürülmüştür. Ayrıca Yahudilik ve Hristiyanlıktaki zaman anlayışı da ortaya konmuştur. Bunun ardından zamanın başta edebiyat biliminde anlatı ve anlatılan zaman kavramlarıyla birlikte olmak üzere sosyoloji ve fizikteki yeri de aktarılmıştır. Daha sonra zaman üstünde düşünmenin alanı olan felsefeye bakılarak bir zaman felsefesi tarihi çalışması yapılmıştır. Zamanı farklı alanlarda bu şekilde ortaya koyduktan sonra incelenecek romanın yapısı tartışılmış, gözlem aşamasındaysa söz konusu romanın zamanı nasıl ele aldığı gösterilmiştir. Buna bağlı olarak gözlem aşamasında antik kültürler bakımından zamanın döngülü karakteri tespit edilirken fizik alanında izafiyet kuramının etkisi de gözden kaçmamaktadır. Fakat asıl önemli konu metafizik zamanda ortaya çıkmaktadır. Mann'ın romanda ortaya koyduğu zaman kavramının, temelinde, Platon'a dayandığı tespit edilmiştir, ancak yazarın felsefi düşüncedeki sentezleyici tutumuna bağlı olarak bir yandan da Augustinus, Kant ve Schopenhauer etkisinin izleri sürülmektedir. Ayrıca burada geliştirilen metafizik zaman düşüncesinin sosyolojik zamanla zıtlığı da belirlenebilmiştir.			
Anahtar Kelimeler: Büyülü Dağ, zaman felsefesi, sosyolojik zaman, anlatı zamanı			

Sakarya University

Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

Master Degree		Ph.D.	
Title of Thesis: The Perception of Time and Its Reflection on Literature in the Work of Thomas Mann's "Der Zauberberg"			
Author of Thesis: Mahmud Sami Türk		Supervisor: Prof. Dr. Muharrem Tosun	
Accepted Date: 07/01/2021		Nu. of Pages: iv(pretext)+286(main body)	
Department: German Studies			
The concept of time has occupied humanity since the beginning of civilization. And its controversial position continues because it cannot be agreed on. This term has many different definitions in the fields of philosophy, physics, sociology, theology and cultural history. Thomas Mann is one of the most important authors in German literature and his novel, <i>Der Zauberberg</i>, which is one of the major works of the twentieth century, deals with time in two ways. The novel is, on the one hand, an epoch novel because it tells about time of the novel, but on the other hand it is a time novel that deals with time itself. This work examines how the novel addresses the concept of time. To create a perspective of time, the descriptive method was first used to determine the meaning and perception of time in cultural history, starting with the ancient civilizations. The time as understood in the Bible has also been worked out. The research method used focuses on the work as well as on the author. Narrative time and narrated time in literary studies and the place of time in sociology and physics were also explored. This is followed by the philosophical history of the concept of time, because philosophy is the place where one ponders time. After these conceptions of time were worked out, the concept of the novel was examined and, in the subsequent analysis, time was observed as it is treated in the novel. While the circular nature of the ancient conception of time is striking in the analysis, the theory of relativity is also relevant. But the most important thing is the metaphysical time. The conception of time, as Mann processed it in his novel, is primarily based on Plato. But the influences of Augustine, Kant and Schopenhauer can also be seen in connection with Mann's synthetic attitude. There was also the contrast between this metaphysical time and the sociological time.			
Keywords: Magic Mountain, philosophy of time, sociological time, narrative time			

GİRİŞ

Abraham Mendilow 1952 yılında yayımlanan kitabına, “zaman hakkındaki hislerimiz belki hiç bu yüzyıldaki kadar sıradışı değişmemiş, gözümüzde bu denli önem kazanmamıştır”¹ (1952: 3) ifadeleriyle başlamış, yirminci yüzyılı “zaman takıntısı”yla tanımlamıştır. Tüm entelektüel alanı saran bu takıntı, elbette edebiyatta da karşılığını bulmuş, geçtiğimiz yüzyıla damgasını vuran *Ulysses*, *Kayıp Zamanın İzinde*, *Niteliksiz Adam* ve *Mrs. Dalloway* gibi romanlar yayımlanmıştır. İçlerinde bir tanesi daha vardır ki ondaki zaman takıntısı, salt anlatıyla ilgili teknik bir öge olmakla kalmayıp zamanın kendisini de anlatmaya kalkmıştır. Edebiyat dünyasındaki yeri göz ardı edilemeyecek bu roman Thomas Mann’ın 1924’te yayımlanan *Der Zauberberg* [Büyülü Dağ] eseridir. Roman önce anlatıcısı tarafından bir “zaman romanı (Zeitroman)” (Mann, 2009: 757) diye nitelendirilmiş, aynı niteleme daha sonra yazarınca da çeşitli vesilelerle onanmıştır: “Bu iki türlü bir zaman romanıdır: bir devrin, yani Avrupa’nın savaş öncesi döneminin iç resmini tasarlamaya çalışmasıyla tarihîdir ama bir de konusu saf zamanın kendisi olduğu için öyledir.” (Mann, 2010: 79-80) Bu çalışma da romanın söz konusu zaman özelliğini inceleme amacıyla yazılmıştır. Yazarın verdiği iki türlü zaman romanı tanımından ilki, eserini bir dönem romanı olarak görmekte, ikincisiyse saf zamanı, yani doğrudan zaman meselesini ele alışına yönelmektedir. *Der Zauberberg* romanının, çalışmayı ilgilendiren kısmı da bu olacaktır.

Çalışmanın Konusu

Bu çalışma, Thomas Mann’ın *Der Zauberberg* eserini, zamanın kendisini anlatması bakımından inceleyecektir. Daha önce bu amaçla yapılan bazı çalışmalar olmuştur. Romanı yukarıda bahsedilen ikinci anlamı, yani saf zamanı anlatması bakımından masaya yatıran ilk akademik çalışma Richard Thieberger’in doktora tezidir. Daha sonra kitap halinde de basılan eserini öne çıkaran yalnızca ilk olması değildir. Mann, çalışmayı, henüz sağken bizzat okuyup yazarına takdirlerini sunduğu bir de mektup göndermiştir. Thieberger, araştırmasında, romanın işlediği saf zamanı, dönemin ünlü filozoflarından Bergson’un zaman felsefesiyle benzeştirmiş, “Hans Castorp kitapçısına [...] pek çok kitap göndertmiştir. Fakat kütüphanesinde onu son derece ilgilendirecek bir yazar

¹ Bu alıntının ve tezin kalanındaki yabancı kaynaklardan yapılan diğer alıntıların çevirileri tarafıma aittir.

eksiktir: [...] Henri Bergson. [...] zaman meselesinde kafası pek karışık olan kahramanımız, Bergson'un ilk kitabında bile [...] aydınlığa kavuşurdu,” (1952: 68) ifadeleriyle romanda geliştirilen zaman düşüncelerini bütünüyle Bergson'a dayanarak açıklamıştır. Oysa Mann'ın cevap mektubu, “Hayatımda hiç Bergson okumadım, Proust'la da *Der Zauberberg*'i bitirdikten sonra tanıştım” (1995: 130) sözleriyle son bulmaktadır. Mann hiç Bergson okumamışsa romanındaki benzerlikler nasıl açıklanabilecektir? Tek başına yazarın beyanı belirleyici olamayacaktır. Nitekim *Der Zauberberg* romanındaki zamanla ilgili yapılan çalışmalarda Bergson meselesinin üzerine ayrıca düşülmüş, kimi benzerlikler bulunmuşsa da, kısmi kabuller dışında tutulmak üzere, Bergson'un zaman felsefesiyle ilgisinin olmadığı üzerinde uzlaşmıştır.

Der Zauberberg romanındaki zamanı inceleyen bir başka çalışma da Harald Vogel'in 1970 tarihli doktora tezidir. Vogel tezinde, Thieberger'in Bergson'un zaman felsefesi üzerine kurduğu yaklaşımı, romandaki zaman kompleksini fazlasıyla “şemalaştırarak” (1970: 3) birkaç kavrama indirmesinden hareketle şiddetle eleştirmektedir. Eleştirisinde Mann uzmanı, ünlü germanist Helmut Koopmann'a dayandığı açıktır. Nitekim Koopmann da Thieberger'in romandaki “tuhaf zaman tecrübesini” birkaç kategoriye indirmesini yeterli bulmamakta, birçok nüansı dikkate alamayacak denli yetersiz olduğunu, çünkü olayları “şablonlaştırdığını” (1962: 138) ifade etmekte, ayrıca Mann'ın mektuptaki açıklamasını da buna dayanak göstermektedir. Bir başka yerde tekrar temas ettiği eleştirisinin en dikkat çeken yanı, romanın “felsefi iddialarına” yeterli gelecek derinlikte olmayışdır. Çünkü Mann'ın romanlarındaki felsefesi de tıpkı denemelerinde olduğu gibi “eklektik, sentezleyici ve sistemsizdir”, yani birçok farklı kaynağı birbirine ekleyerek sentezler oluşturmaktadır (krş. 1988: 61, 69).

Mann'ın sentezleyici tutumunu destekleyen birçok çalışma vardır. Bunlar arasında Ulrich Karthaus, tek bir zaman kavramının sözünü etmenin yersiz olacağı görüşündedir. Gerekçe olarak yine Mann'ın “sentezleyici” tavrını ileri sürmektedir (krş. 1970: 270, 289). Öte yandan, eserdeki zamanı patolojik yönünden değerlendiren Christian Hick de, aynı eleştiride bulunmuştur. Hick'e göre, yaşantılanan zaman kadar, zamanın anlatıyı biçimlendirishi de söz konusudur. Oysa Thieberger, zamanın anlatıyı biçimlendirme işlevini dikkate almamıştır (krş. 2003: 73). Aynı gerekçeye Koopmann'dan başlayıp Karthaus ve tüm tezini aynı görüş üzerine kuran Vogel'de de rastlanmaktadır. Yine çok erken bir zamanda Siegfried Marck (1955/56: 227), yakın tarihte de Tim Lörke (2015:

262), Mann'ın felsefî anlayışındaki sentezleyici tutumun üstünde durmuşlardır. Sentezlemek en az iki farklı felsefî görüşü şart koşacağından birden fazla filozofun etkisinin gözlemlenmesi beklenebilecektir. Nitekim Friedhelm Marx yazdığı makalesinde, hiç örnek ve gerekçe vermemekle birlikte, Kant ile Schopenhauer etkisinden söz etmektedir. Fakat Marx, “muhtemelen anlatı tekniği açısından çok basit, çok sade, çok kendini beğenmiş” (2003: 139, 140) bir tutum olarak algılanabileceğinden, Mann'ın, Buddenbrooks romanından beri filozof ismi anmaktan vazgeçtiğini kaydetmektedir.

Beate Pinkerneil, titiz bir arşiv çalışmasıyla, Mann'ın Zürih'teki kütüphanesinde Bergson'un bir tek *Le Rire* [Gülme] kitabını tespit edebilmiştir. Bu kitapsa baştan birkaç sayfası okunup bırakılmıştır. Pinkerneil, yaptığı detaylı incelemede Bergson'un zaman bakımından etkisini belirleyebilse de bu etkinin kısmi kaldığını ve daha çok romanın kahramanının zamanı duyusundaki dönüşümün ilk basamaklarında görülebildiğini, sonralarıysa Bergson'dan tamamen farklılık gösterdiğini ifade etmektedir (krş. 1971: 276-277). Pinkerneil'a göre Mann, Bergson'u hakikaten okumamıştır (krş. a.g.e.: 251).

Literatürde zaman konusunu hiç tereddütsüz Bergson'a bağlayan bir tek, Mann'la dostluğu da bulunan Hans Mayer'dir. Mann'ın eserleri ve etkisi hakkında kaleme aldığı biyografisinde, *Der Zauberberg* romanındaki zaman anlayışını Bergson'unkinin doğrudan bir yansıması saymaktadır: “*Der Zauberberg* şüphesiz, Bergson felsefesinin çoğu motifini bilinçli işleyen bir romandır. [...] Berghof Sanatoryumu'ndaki hasta burjuva parazitler bu analizin resmine benzemektedir.” (1980: 137) Bununla birlikte tespitinin, ayrıntılı bir incelemenin konusu olmadığı açıktır, zira bu tespiti gerekçelendirecek hiçbir örneğe yer vermemiştir. Bu bağlamda kullandığı, “zamanın dışarıda akışı ve içeride tecrübe edilişi” ifadeleri Thieberger'i (krş. 1952: 67-79) son derece andırıyor olsa da kitabın hiçbir yerinde Thieberger'in adı geçmemektedir. *Der Zauberberg*'deki zamanla ilgili literatürdeyse Mayer'in bu değerlendirmesini anan yalnızca bir yazı bulunmaktadır.

Thieberger'in Bergsoncu tezine benzer bir başka çalışma ise Børge Kristiansen'in, aynı romanı sadece Schopenhauer metafiziği üzerinden okumaya çaba gösteren kitabının zaman meselesini ele aldığı bölümüdür (krş. 1978: 230-250). Kristiansen'in yalnızca Schopenhauer felsefesine dayanan tek yönlü zaman okuması bu çalışmayı da aynı

problemle yüz yüze getirmiştir. Nitekim Hans Dieter Heimandahl (1998: 143-144) de Mann'ın yaşam felsefesiyle ilgili incelemelerde bulunduğu detaylı araştırmasında benzer bir eleştiri dile getirmektedir. Heimandahl'e göre Kristiansen'in romandaki laytmotif yapısını izleyen kitabı, yalnız Schopenhauer özelinde olmasının getirdiği sınırlılıktan ötürü son derece tek yönlü kalmaktadır. Ayrıca elde ettiği sonuçlar, tutarlılıktan uzaktır.

Vogel'in anlatı zamanının anlatının yapısını biçimlendirici etkisi hakkındaki tezine benzer şekilde yazılmış bir çalışma da Francis Bulhof'a (1966) aittir ve romandaki tekrarları ele alarak, bu tekrarların laytmotifler üzerinden romandaki yapıyı nasıl biçimlendirdiklerini çözümlemektedir. Çalışmanın en dikkat çeken tarafı olayları yerleştirdiği ayrıntılı kronolojidir. Bunun dışında sürekli Joyce'un *Ulysses* romanıyla kurduğu bağlantılardan ve Mann'ın söz ettiği saf zaman konusunu ele alamamasından dolayı, üzerinde durulan bir çalışma olmamıştır.

Böylelikle literatürdeki açık, belirlenmiş olmaktadır. *Der Zauberberg* romanındaki zaman konusu araştırmalarının ortak eksikliği, indirgemeci tutumlarıdır. Bu çalışmalar zaman konusunu ya sadece felsefe yönünden ele alıp orada da bir tek filozofa indiren bir araştırma metodu benimsemişler veya zamanın yalnızca anlatıyı kurucu ve biçimlendirici yanını dikkate almışlardır. Bu indirgemecilik de “fiilî, tarihî, şahsî, hatta edebî gerçekleri birbirine bindiren” (Mann, 1972, XI: 165) yazarı incelemekte yetersiz kalacaktır. Nitekim yukarıda *Der Zauberberg* romanındaki zamanı inceleyen çalışmaların durumunu verirken gösterildiği üzere bu yetersizlik hâlâ devam etmektedir.

Bu çalışma ise amacını tam olarak bu tekyönlü tutumun karşısına yerleştirmektedir. Dolayısıyla bu çalışma Mann'ın, Koopmann'ın ifadesiyle “entelektüel romanında” (1962: 3) ortaya koyduğu zaman tartışmalarında hangi filozoflara dayananak bir senteze ulaştığını belirlemek istemektedir. Bununla birlikte romanın bütün o çokyönlülüğü bakımından zamanın sadece metafizik değil, kültürel, dinî, fizikî, sosyolojik ve anlatı düzlemindeki boyutlarını araştırıp romanın içinde hepsinin izini sürecektir. Yani çalışmanın konusu Thomas Mann'ın *Der Zauberberg* romanındaki zaman algısı şeklinde belirginleşmektedir.

Çalışmanın Önemi

Hermann Kurzke, Mann'la ilgili araştırmalara yönelttiği genel bakışta son derece eleştirici bir tutum takınmaktadır: “Ayrıntılı çözümlemelerin katlandığı zahmete ve gösterdiği titizliğe oranla elde ettikleri sonuç ve sentezler çoğunlukla şaşırtıcı derecede cılızdır. Thomas Mann birçoklarına, anlamını sormadan atış talimine giriştikleri, germanistlere mahsus bir tür talimhane gibi geliyor.” (1977: 19) Gerçekten bu çalışmanın üçüncü bölümünde de görüleceği üzere, kaleme alınan bazı incelemelerin zorlama yanları olabilmektedir. Üstelik, “70’lerden bu yana *Der Zauberberg*’in üstüne muazzam bir yorum endüstrisi reklenmiştir” (Koopmann, 1995: 265) ifadeleri, Mann’ın bu eseriyle ilgili gitgide genişleyen literatürü (krş. von Engelhardt ve Wişkirchen, 2003: 203-210) tarif etmek bakımından yeterince açıklayıcıdır. Hal böyleyken elinizdeki çalışmanın sunacakları nelerdir?

Çalışmanın konusu başlığının altında, gözlem nesnesi olarak belirlenen *Der Zauberberg* romanının bir zaman romanı olduğu dile getirilmiş, bunun iki yönlü bir tanımlama olduğundan söz edilmişti. Bir dönem romanı değil de zamanın kendisini anlatan bir roman olma özelliğini konu edinen bu tez, diğer çalışmalarda tespit edilen indirgemeci tutumdan kaçınıp çalışma alanını olabildiğince genişletmiştir. Bu anlamda, romanın çözümlenmesine geçilmeden önce, zamanı pek çok yönünden tanımlayıcı bir zemin hazırlanmıştır. Ne konuyla ilgili literatürdeki ilk çalışma olan Thieberger’in kitabı, ne de onda tespit ettiği eksiklerle başka bir yola giren Vogel’in araştırması böyle bir zeminin üstüne oturmaktadır. *Der Zauberberg*’le ilgili araştırma literatürü oldukça geniş olmasına rağmen doğrudan zamanı, tüm bu çokyönlülüğü ve kuşatıcılığıyla inceleyen bir başka çalışma daha mevcut değildir. Üstelik çalışmanın tüm kuram bölümü, özellikle de zaman felsefesi bölümü, birincil literatüre dayanarak oluşturulmuştur. Zaman felsefesi bölümünde bütünlüğü sağlamak adına, ilgili filozofların tamamı incelenmiştir.

Bu çalışmanın önem ve katkısı bu kadarla kalmayıp gözlem nesnesi romanda, zamanın ne şekilde ve hangi bağlamlarda ortaya konduğunu işleyen son derece geniş bir envanter de çıkarmış bulunmasına dayanmaktadır. Bir benzerine ne Thieberger ne Vogel ne de modern romana ilişkin felsefi çözümlemeler sunduğu kitabının önemli bir kısmını bu romana ayırmış Walter Biemel’de (1985) rastlamak mümkündür.

Okuyacağınız çalışmanın bir kazanımı da elde ettiği bulgu ve sonuçların Kurzke'nin yakındığı cılızlığı taşımamasıdır. Kuram bölümlerinin kapsamına paralel olarak, çalışmanın verdiği sonuçlar da verimli olmuştur.

Çalışmanın Amacı

Der Zauberberg romanındaki zamanla ilgili araştırma literatürünün taranmasına ilişkin yukarıda yaptığımız tartışma, kapsamlı bir ön araştırmanın sonucudur ve dikkat çekici veriler sunmaktadır. Literatür taramasında da görüldüğü gibi önceki çalışmalar zamanı, tek yönünden yola çıkarak incelemişlerdir. Oysa Thomas Mann'la ilgili literatürün, üzerinde uzlaştığı konu, Mann'ın sadece denemelerinde değil, romanlarında da pek çok kaynaktan yararlanarak çeşitli sentezlere varan üretken bir tutumunun bulunmasıdır. Dolayısıyla tüm bu kaynaklara tek bir çalışma çatısı altında el atmak, ilgili literatürün elde ettiği verilere katkıda bulunma gerekliliğinden ötürü kaçınılmaz olmuştur. Çalışmamızın amacı da bu katkıyı sağlamak olacaktır. Bu bakımdan, bir zaman romanını çözümlemeyi hedefleyen bu çalışmanın amacı zamanın sözlükler, terminoloji, felsefe, fizik, sosyoloji ve edebiyat bilimi alanlarındaki ilgili belirlenimlerinin tamamını, olabildiğince ortaya koymaktır.

Mann'a ilişkin çalışmalarla ilgili olarak yukarıda tespit ettiğimiz indirgemeci tutum bizi şu varsayımlara götürmüştür. İlkini; romanın felsefi yönü ve yazarının sentezleyici ve üretken yazarlığı açıkça ortada bulunmaktadır. Mann'ın kendisi de mektuplarında ve çeşitli vesilelerle Bergson'u okumadığını dile getirmiştir. Yani *Der Zauberberg* romanında onun, Bergson'un dışında, başka felsefi (hatta fizik alanındaki) kaynaklardan beslendiğini varsaymaktayız. Öyleyse bu ilk varsayımın yol açtığı problematik, söz konusu felsefi kaynakların ne olduğu sorusunun cevabını vermek olacaktır. Literatürden bu konuda yeterli bilgi sağlanamadığından yukarıda söz edilmişti.

İkinci varsayımımız ise zamanın, anlatıyı kurgulayıcı rolüyle ilgilidir. Bu konuda özellikle gözlem nesnemiz romana ilişkin ilk araştırmanın sahibi Hermann Weigand'da (1965) bazı belirtiler görülebilmektedir. Vogel'in tezi ise bu konuyu yazarın diğer romanlarıyla ilişkisi içerisinde ele almaktadır. Herman Meyer, edebiyat tarihi incelemelerinde, Mann'ın bu eserini, zamanın anlatıya dâhil edilmesi konusu üzerinden incelerken (1963: 18) Mann'a yöneltilen, anlatı formunu dünya görüşünü açmak için istismar ettiği suçlamalarını (a.g.e.: 21) savuşturmak amacındadır. Bunun için de *Der*

Zauberberg romanındaki bu konuyla ilgili teorik kısımların romanın yapısına etkisinin ne olduğunu araştırmaktadır. Weigand'ın çalışması, fikir verici bir çalışmadır ama zamanın anlatıyı kurmaktaki rolünü inceleme amacı gütmemektedir. Diğer taraftan Karthaus da incelemesinde, “zamanı yapıyı kuran etken” (1983: 99) saymaktadır. Çalışmamızda biz de Weigand ile Karthaus'un elde ettiği sonuçlara dayanarak anlatının zamanının, felsefi tartışmalarla irdelenen zamanı bilfiil gösteren bir öge olduğunu varsaymakta ve bir adım daha ileri gitmekteyiz. Çalışmamızın ilk bölümünde geniş yer ayıracağımız anlatının zamanı başlığında, Paul Ricœur'ün (2007, 2012) geliştirdiği üçlü mimesis kuramına dayanarak şu iddiayı ileri sürmekteyiz: İnsanın zaman tecrübesini (mimesis I) anlatıya aktarma faaliyetinin (mimesis II) okurla buluşarak tamamlanması (mimesis III) bütün kurmaca eserler için geçerli bir önermedir. Bununla birlikte biz söz konusu kuramın *Der Zauberberg* romanında özel bir anlam kazandığını ve roman kahramanının zaman duyusunu, anlatı yoluyla okura aktardığını varsaymaktayız. Bu varsayım da ikinci bir problematiği, yani anlatının zamanının birinci varsayımımızda dile getirdiğimiz felsefi tartışmalarla kurduğu pratik ilişkiyi sorgulama ödevini önümüze koymaktadır.

Bu çalışmanın nihai amacı olan çözümleme bölümünde, yukarıda yer verilen iki varsayım ve bu varsayımların getirdikleri problematikler, gözlem nesnesi olan *Der Zauberberg* romanı üzerinde sınanmış ve elde edilen bulgular sonuç kısmında derlenmiştir.

Çalışmanın Yöntemi

Yukarıda yer yer sözü edilmekle birlikte çalışmanın yöntemini anlatmak yararlı olacaktır. İlk olarak belirtilmelidir ki bu çalışma, filolojik bir çalışma olmasından ötürü girdiği her alana filoloji perspektifinden bakmıştır. Bu anlamda çalışmanın omurgası olan zaman felsefesi başta olmak üzere filolojik tutum bırakılmamıştır. Filolojinin felsefe alanında kapladığı yer ve sahip olduğu değer, her şeyden önce, kelimeleri doğru bağlamda kullanma gerekliliğinden yola çıkarak Türkçe felsefe kavramlarında hatalı bulunan karşılıklara da daha uygun olanlarını önermek şeklinde belirmiştir.

Der Zauberberg romanında zamanla ilgili araştırmaları aktarıp bu çalışmanın varsayımlarını kurarken belirtildiği gibi, gözlem nesnesi roman, zamanı birçok yönünden irdelenmiştir. Bu çalışma da *Der Zauberberg* romanındaki zamanın bu çokyönlülüğünü dikkate alarak zaman konusunu kültür, din, sosyoloji, edebiyatbilimi, fizik ve metafizik olmak üzere her yönüyle incelemiştir. Burada takip edilen yöntem, betimleyicidir.

Zaman, iki ana bölüm içinde işlenmektedir. İlk bölümün ilk başlığında Türkçe ve Almanca sözlük ve kamuslar taranmış, böylelikle Türkçe’de birden çok kelimeyle karşılanan zaman kavramındaki ortak ve farklı yerler belirlenmiş, sonra da Almanca’yla karşılaştırılmıştır. Literatürde, burada elde edilen veri hacmine sahip başka bir araştırma tespit edilememiştir. Bir sonraki aşamada antik medeniyetler ile Kitab-ı Mukaddes’teki zaman açıklanmış, ilgili başlıkların her birinde alanının önde gelen uzmanlarının eserlerine başvurulmuştur. Bu anlamda Antik Mısır için Jan Assmann ile Erik Hornung’un, Mezopotamya alanında Hugo Winckler ile Mircea Eliade’nin, Antik Yunan için sayısız uzmanın yanında Rudolf Wendorff ile Jean-Pierre Vernant’nın çalışmaları yolumuzu ışıtmıştır. Yine, Yahudilerdeki zamanı Yunan’la kıyaslayan Thorlief Boman’ın büyük eseri ile Hristiyanlıktaki zamanı derinlemesine ele alan Oscar Cullmann’ın dikkatli araştırmasını da belirtmek gereklidir.

Bir sonraki bölüm ise bilimin zamana bakışı altında ilkin sosyolojik zaman kavramı olmuştur. Kavram aslında medeniyet araştırmacısı Norbert Elias’a aittir ve son derece az çalışmanın bulunduğu alanda, yazarın kendisinin de açıkça söylediği gibi tek eserdir. Eser, daha çok deneme türünde yazılmış olup bir başlangıç teşkil etmektedir. Buna rağmen romanla ilgili diğer zaman incelemelerinde böyle bir kavramlaşmaya gidilmediği için teze dâhil edilmesinin katkı sağlayacağı düşünülmüştür. Anlatının zamanı başlığı, özellikle ikinci varsayımın kuram zeminini sağlaması bakımından önemli olmakla birlikte, edebiyat biliminin nispeten yeni sayılabilecek alanlarından olduğundan ve başlangıcı da buna paralel geç bir dönemde olduğundan, alanın öncüsü Günther Müller’in ufuk açıcı makalesi de dikkate alınmıştır. Sonrasında ise Ricœur’ün kapsamlı eserinde geliştirdiği üçlü mimesis kuramının ayrıntıları aktarılmıştır. Edebiyat bilimini takip eden başlıkta fizik zaman, genel tarihî çerçevesi içinde çağımızın ünlü fizikçilerinden Stephen Hawking’e dayanarak Newton üzerinden Einstein’a uzanan bir çizgide aktarılmıştır. Felsefî zaman başlığıysa; Carl Friedrich von Weizsäcker, Hans-Georg Gadamer ve Dieter Henrich gibi bilimadamlarından ders almış, klasik dillere hâkim Karin Gloy’un değerli eserinden verilmiştir².

² Konuyla ilgili Türkçe telif, iki kitap vardır. İlki felsefeci Arslan Topakkaya’ya (2013) aittir. Konuyu eski kültürler, din, felsefe, fizik ve sosyal açılardan işlemektedir. Alanında Türkiye’de ilk olması bakımından önemlidir. Yazarının mesleği bakımından felsefî zaman diğer bölümlere göre daha geniş tutulmuştur. Doktora çalışması da olmasından ötürü özellikle Kant ama Dilthey ile Bergson da dikkat çekmektedir.

İkinci ana başlık bu çalışmanın ilk varsayımını sınavacak zemini hazırlaması bakımından çalışma için ayrıca önemlidir. Zamanı felsefede ilk kez etraflıca konu edinen Platon'dan başlamak üzere on iki filozof, ilk dördü Almanca tercümeleri, geri kalanlarıysa Almanca ve İngilizce asılları üzerinden birincil kaynaklarına dayanılarak irdelenmiştir. Ayrıca, tez açısından önemi göz önüne alınarak bölüm sonunda zaman felsefesiyle ilgili çıkarımlar verilmiştir. Burada elde edilen veriler, çözümleme ve sonuç kısmı için son derece verimli olmuştur.

Son bölüm ise romanın başlığından, türü ve yapısına kadar, başta yazarının kendi ifadeleri olmak üzere ilgili literatüre de dayanarak romanın taslağını çizmiş, en başta da sözü geçen iki zamanlılığı, Koopmann'ın önerdiği “ikili optik” (1962: 136) çerçevesinde, ayrı ayrı irdelenmiştir. Bunu izleyen kısımda önce, yukarıda çalışmanın önemi bölümünde de temas edildiği üzere, saf zamanı anlatan romanda, zamanın nerede ve nasıl belirdiğine ilişkin tam bir döküm çıkarılmış ve değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bunu takip eden bölümdeyse ayrıntılı çözümlemeye geçilmiş, zamanın romandaki tezahürleri, ilk iki ana bölümde derlenen verilere dayandırılmıştır. Bu bölüm iki tezin varsayımının gözlemlendiği yer olması nedeniyle, tüm çalışmanın ana eksenini oluşturmaktadır. Çünkü salt çözümlemeyle yetinilmemiş, ilgili literatürün tamamı için bu anlamda eleştirci bir karşılaştırmada bulunulmuştur.

Bununla birlikte izlediği usul pek tutarlılık göstermemekte, kimi zaman sadece birincil literatürle yetinirken kimi zaman birincil literatüre hiç başvurulmamaktadır. Daha çok ilgili alanlardaki görüşleri serimlemek amaçlanmış, nadiren karşılaştırma ve eleştiri yoluna gidilmiştir. Alandaki ikinci kitap Feyza Ceyhan Çoştı'nun doktora tezine dayanan *İki Zaman Düşüncesi Öznel ve Nesnel Zaman* (2018, Ankara, Elis Yay.) kitabıdır. İki bölüm halinde kaleme alınan çalışma, zamanı kabaca nesnel ve öznel diye ayırmıştır. Bütünlük iddiasında değildir. Platon'a ve Plotinos'a ayrıca temas etmemektedir. Newton hariç ada felsefesine dikkat göstermemiştir. Genel bir tasvirden sonra tüm zaman felsefesini öznel ve nesnel diye iki kavrama indirmiş, oradan da bazı alt kavramlara gitmiştir. Bu tutumun tutarlılığı ayrı bir tartışma konusudur.

BÖLÜM 1: ZAMAN İNCELEMELERİ

Zaman, insanı yaşamının birçok alanında ilgilendirmiş ve uğraştırmış bir kavramdır. Bu bakımdan zaman kavramına gerek kültürel gerekse dinî bir öge olarak rastlamak mümkündür. Öte yandan düşüncenin ve bilimin de başlıca araştırma alanlarından olmuştur. Bundan dolayı zaman kavramını, bu çok yönlülüğü içinde incelemek gerekir.

Antik medeniyetlerden itibaren insanın zamana yaklaşımı korku ve çelişkiler de barındıran bir şekilde ortaya çıkmıştır. İnsan, kendi yaşamının biteceğini bilen bir varlık olarak zamanla bir tür mücadele halinde yaşamıştır. Bu ölüm bilinci, onu bir yandan da zamanı yenmeye iten bir etkidir. Çünkü insan, toplum halinde yaşamaya başladıktan beri hep dinle ilişki içinde olmuş, bilinçdışında sürekli bir tanrı tasavvuru taşımıştır. Bir yandan öleceğini, yani başladığını fark edemediği yaşamının son bulacağını ömrü boyunca biliyor olmasından ileri gelen zamanlı varlığı, bir yandan da içinde taşıdığı tanrı tasavvurunun insanın kendisinden daha yüce bir şeyi gösteriyor oluşu ve bu tasavvurun sürekliliği insanı, sahip olduğu zamanla sınırlı varlığından daha öte bir durumun da olabileceği düşüncesine itmiştir. Böylelikle insan, zamansızlık da denebilecek sonsuzluk kavramını hissetmiş ve düşünmüştür.

Zaman ve sonsuzluk diye iki sacayağı olan bu duruma antik Mısır'la başlayan bir süreçten itibaren rastlanabilmektedir. Hiyerogliflerden çıkarılabildiği kadarıyla antik Mısır insanı, sonsuzluk fikrini tanımaktadır. Bu doğrultuda çağının en dayanıklı malzemesi olan taştan, günümüzden bakınca bile insanı şaşkınlığa düşüren, yüksek ve sağlam yapılar inşa etmesinin altında yatan temel bir neden vardır. Bu temel nedenin, ölümün getireceğinden haberdar olduğu kendi zamanının sonunu, kendinden sonra devam edecek bir yapıyla aşma çabası olduğunu öne sürmek yanlış olmayacaktır. Böylelikle zihnindeki yücelik tasavvuruyla ilişkilendirdiği sonsuzluğa belki ulaşamayacak ama yaklaşacaktır.

Yukarıda antik Mısır'a ilişkin sunulan durumun, aynı coğrafyada kendinden sonraki en büyük medeniyetlerden Mezopotamya'nın farklı şehir devletlerinde yaşayan insanlar üzerinde de, önemli yansımaları olmuştur. İnsanın zamanı ilk duyuşu süre hissiyle ilintilidir, denebilir. Bu bakımdan Mezopotamya coğrafyası da uzun süreli gökyüzü gözlemleri sonucu elde edilen önemli verilere ev sahipliği yapmıştır. Böylelikle, ayrıca sosyolojik zaman bölümünde de incelenecek takvim zamanının temeli atılmıştır.

Antik Yunan, Mısır ve Mezopotamya'yla ilişkisi üzerinden oralaradaki zaman anlayışının kısıtlı kimi yönlerini benimsemişse de oldukça farklı bir zaman anlayışı geliştirmiş, seleflerinden ayrılarak daha çok şimdiye değer vermiştir. Bu bakımdan takvim zamanı epey yavaş gelişmiştir. Antik Yunan'ın asıl önemseddiği, diğer antik medeniyetlerde de gözlemlenmekle birlikte daha baskın olarak ortaya çıkan ve tabiatta kendini sürgit tekrar eden döngülü zaman olmuştur. Fakat neresinden bakılırsa bakılsın, döngülü zaman, söz konusu her üç medeniyette de zaman algısını kurucu bir rol oynamıştır.

Döngülü zamandaki ilk kırılma büyük semavi dinlerin gelişiyle yaşanmıştır. Çünkü ilk iki büyük semavi din olan Yahudilik ile Hristiyanlığın kutsal kitabı Kitab-ı Mukaddes, dünyaya bir son biçmiştir. Bu sonluluk anlayışı ise bir doğru üzerinde başı ve sonu olup ilerlemeye dayanan lineer zamanı beraberinde getirmiştir. Dünyanın sonu ve ötesine dönük tasavvurlara dayanan bu eskatolojik anlayış son derece etkili olmuş, Avrupa kültürünü birçok yönünden belirleyici bir nitelik taşımıştır.

Zamanın insan üzerindeki bir başka rolü ise insanın birlikte yaşamaya başlayabilmesinin önde gelen etkenlerinden olan işbölümünde bulunabilme yetisini göstermesine dayanmaktadır. Bu sayede insan, birlikte ve büyük öbekler halinde yaşamayı başarmış ve binlerce yıl neslinin devamını sağlayabilmiştir. Zamanın buradaki etkisi ise işbölümünü ve birlikte yaşamayı düzenleyici öge olmasından ileri gelir. Sosyolojik zaman, zamanı tam olarak bu yönünden incelemeye almaktadır.

Bölümün başında bilimin de zamanla uğraştığından söz edilmişti. Özellikle fizik bilimini ilgilendiren zaman hakkında geçtiğimiz yüzyılı derinden etkileyen gelişmelerin olduğu bilinmektedir. Einstein'la başlayan söz konusu gelişme, bir yandan dört yüzyıl kadar etkisini sürdüren Newton zamanını devrime uğratmış, bir yandan da günlük hayatımızı kolaylaştıran birçok teknik yeniliğe imkân sağlamıştır. Zaman, fizikle birlikte edebiyat biliminin de ilgisini çekmiştir. Nevarki bu ilgi çok geç bir döneme rastlamış, edebiyat biliminin zamanı incelemeye başlaması yirminci yüzyılın ortalarını bulmuştur. Her anlatının bir zaman içinde gelişiyor ve aktarılıyor olmasını anlatının da tıpkı insan gibi zamanlı oluşu üzerinden irdeleyen edebiyat bilimindeki zaman çalışmaları, edebî metinleri incelemenin de yollarından biridir.

Zaman şüphesiz, metafiziğin de konusu olmuştur. Antik Yunan'da başlayan felsefe geleneğinin hemen her önemli uğrağında zamanla ilgili dikkat çekici fikirlerin öne

sürüldüğü göze çarpar. Zaman, felsefede başlarda kozmogoniyle ilgilidir. Sonraları özneye doğru taşınmışsa da zamanla ilgili fikirlerdeki değişim düz bir ilerlemeci çizgide gözlemlenmez. Arada farklı yaklaşımlar olduğu göze çarpmaktadır.

Çeşitli alanlarda önem gösteren zaman kavramı, bu bölüm boyunca yukarıda sayılan tüm farklı alanlar göz önüne alınarak tek tek incelenecektir. İnceleme için bu bölümde ilkin zamanın sözlüklerde ve felsefe kamuslarında nasıl açıklandığına odaklanılacaktır. Daha sonra antik Mısır, Mezopotamya ve Yunan medeniyetleri ile Yahudilik ve Hristiyanlıktaki zaman anlayışları aktarılacaktır. Kültürel ve dinî bu incelemeleri ise sosyoloji, fizik, edebiyat bilimi ve felsefe alanları takip edecektir.

1.1. Zamanın Sözlük ve Terim Anlamı

Burada öncelikle zaman kavramının sözlükteki anlamlarına yer verilecektir. Bu amaçla kavramın sırasıyla Almanca ve Türkçe'nin önde gelen sözlüklerindeki anlamı yazılacak, ardından da terminolojik kullanımına bakmak üzere yine iki dildeki muteber felsefe sözlüklerine başvurulacaktır.

Kavramın Almancadaki anlamı için önce Alman dilinin en kapsamlı sözlüğü olan *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* zaman kavramını şöyle açıklamaktadır:

Zaman hem bir olayın iki noktası arasındaki kesit hem de o olayın gerçekleştiği zaman demektir, bu temel anlamı tespit edince kelimenin etimolojisi de ortaya çıkar: kelimenin Hint-Avrupa kökenli ve uzanmak anlamındaki *dei- kökünden* türediği kabul edilemez, çünkü bu kökün anlamı zaman kavramının başlıca niteliğiyle, yani sınırlandırma niteliğiyle çelişir, hâlbuki bölmek anlamındaki *dāi- kökü [...] uygun bir zemin olarak görünmektedir; bu kökün bölünmüş, pay edilmiş, payına düşen ölçülmüş demek olan anlamı, tarihi açıdan belirgin zaman kavramıyla kusursuz uyum içindedir. [...]

Hristiyan teolojisi anlayışı *zamanı sonsuzlukla zıt görür; zaman kavramı hem dünyanın yaratılışından çöküşüne kadarki süreyi hem de her bir insanın hayatı ile mahşer gününe kadar geçen süreyi kapsar.* (1961, 31. cilt: 521-551. sütunlar)

Günümüz Almanca sözlüklerinden *Duden* ve *Wahrig*'teki tanımlarsa daha kısıtlıdır. Söz konusu sözlüklerden ilki zamanı, “An, saat, gün, hafta ve yılların akışı, birbirini izlemesi”

* Kelimenin Almanca etimolojisinin sözü geçmişken; *İslâm Ansiklopedisi* zaman kelimesinin kökünü, “Zaman kelimesinin kökü, eski bir İran dinî akımı olan Zurvanizm'deki zaman ve kader tanrısı Zurvan ismine kadar uzanmakta olup *Avesta*'da zaman anlamındaki zrvan / zurvan kelimesinin bir başka telaffuzudur” (2013, 44. cilt: 111) olarak göstermektedir. Nişanyan ise kökeni Aramca ve Akatça'ya dayandırmaktadır (<https://www.nisanyansozluk.com/?k=zaman>, 7.1.2010). Başka hiçbir sözlükte kelimenin etimolojisine yer verilmediği ve Türkçenin hâlâ kapsamlı bir etimolojik sözlüğü olmadığı için bu dipnotu düşme gereği gördüm.

veya “(iyice) sınırlandırılmış süre, zaman dilimi” veya “müddet, zaman kesiti” (Drosdowski; Wermke vd., 2007: 1770) olarak; ikincisiyse “bir olayın seyri, bir tecrübedeki ardışıklık, olayların birbirini takibi, bu seyir içindeki belli bir kesit, süre, çağ, devir” (Wahrig-Burfeind, 2011: 1687) olarak tanımlamaktadır.

Türkçe’de zaman birçok kelimeyle ifade edilmektedir. Bunlar arasında vakit, dehr ve rûzgâr anılabilir. Bunların Türkçe sözlüklerdeki tanımlarına bakıldığında *Dîvânu Lugâti’t-Türk*’te ne zaman ne de vakit diye bir madde başına yer verildiği görülmektedir. Bununla birlikte her iki kelimenin de yabancı menşeli olmasından ve etimolojik tarihleri net olarak tespit edilmemiş bulunmasından ötürü yapılan detaylı tarama kelime için “öd” (Kâşgarlı Mahmud, 2014: 784) karşılığının kullanıldığını göstermiştir ama sözlükte ayrıca bir tanım verilmemektedir. *Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi*’nde “‘Asr ve dehr ma’nâsınadır ki vaktin kalîl ve kesîrine itlâk olunur isimlerdir” (Mütercim Âsım Efendi, 2013/2014, 6. cilt: 5383) diye geçer. Asr için “Dehr ve zamân ma’nâsınadır” ve “Gündüze, kezâlik geceye itlâk olunur” ve “Ve ikindi vaktine denir, güneş kızarıncaya kadar; bunda fethateynle de câizdir. Ve sabâh vaktine itlâk olunur” (a.g.e., 3. cilt: 2184-2185) diye geçer. Dehr ise, “Zamân-ı tavîl ve emed-i memdûda denir” veya “Ve bin sene müddete denir” (a.g.e., 2. cilt: 1954) diye geçmektedir. Görüldüğü üzere *Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi*, zamanı dehr ile, dehri de (uzun) zamanla açıklamakta, fakat herhangi bir tanımlamada bulunmamaktadır. *Kâmûs-ı Türki* “vakit, hengâm, çağ” veya “devir, ahd” veya “mühlet, mehil, ihmal” veya “mevsim” (2015: 538) anlamlarını vermekte, ayrıntılı bir tanım sunmamaktadır. Aynı sözlük vakit (vakt) için “zaman, hengâm” veya “saat, günün muhtelif saatları” veya “mevsim” veya “münasip zaman” veya “hâlî zaman, müsâade, el değme” veya “zaman, dehr” veya “fırsat, mühlet” veya “devr, asr, zamân-ı hâzır” veya “muayyen zaman, vade, ecel” (a.g.e.: 1157) anlamlarını vermektedir. Buraya kadar zaman ve vakit hemen hemen anlamca örtüşür görünmekte, aralarındaki tek fark, vakitte, muayyen zaman anlamının da olmasıyla ortaya çıkmaktadır, fakat bu kesin bir ayırım değildir, zira zaman maddesine verilen ilk anlam vakittir, dolayısıyla müellif ikisini eşanlamlı gibi kullanmıştır. Vakit maddesi altında da yer alan dehr için aynı sözlük “zaman, uzun müddet, devir, hengâm” (a.g.e. 499) anlamlarını vermektedir. Kelimeye *Burhân-ı Katı* sözlüğüne bakınca zaman, vakit ve dehr kelimeleri madde başı olarak yer almazken rûzgâr, “Kâf-ı Fârisîyle. Zamane-i nâ-pâyârdır [kalıcı, sabit, devamlı olmayan zaman]. Fırsat, müddet ve ruhsat manasınadır,” (2009: 638) diye geçmektedir.

Zaman kelimesinin çalışmamız için daha güncel anlamlarını inceleyerek daha geniş bir bakış açısı kazanılabilir. Bu bakımdan *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*'te yer alan tanımlara da temas edilecektir. İlgili sözlük zamanı sırasıyla şöyle tanımlamaktadır: “Olmuş ve olacak hâdiselerin birbiri ardınca cereyan edişinin düşüncemizde meydana getirdiği başı ve sonu belli olmayan soyut kavram, vakit.” “Bu kavramın belirli sınırlar içinde kalan bir parçası, vakit.” “Bir önce veya bir sonraya göre belirli bir an.” “İçinde bulunulan devir, yaşanmakta olan vakit.” “Durum, şart, elverişli hal.” “Bir işin olageldiği, yapılageldiği saat, gün veya mevsim.” Son olarak da “mevsim” veya “devir, dönem, çağ” (2016: 1376) karşılıkları geçmektedir. Kelimenin verilen ilk anlamı tam bir tanım niteliğindedir. Vakıt ise, “Zaman” veya “Belirlenmiş zaman, belirli zaman”, öte yandan da “devir” (a.g.e.: 1306) diye yer alır. Dehr “Dünya, cihan, âlem” veya “Zaman, kesintisiz zaman, devir” (a.g.e.: 262) diye verilmektedir. Rûzgâr içinse kelimenin Farsçada “zaman, vakit” demek olduğundan bahisle Türkçede başka anlamlar kazandığı belirtilmiş, zaman anlamı bunlar arasında anılmamıştır. Zaman ve vakit arasında ise yine *Kâmûs-ı Türkî*'deki gibi bir örtüşme söz konusudur. Dolayısıyla iki kelime aynı anlamda ele alınmıştır. Dehr ve rûzgâr maddeleri ise her iki sözlükte de detaylandırılmamıştır.

Yukarıdaki sözlük incelemelerinden çıkarılabilecek sonuç zaman kelimesinin, sözlük anlamı itibarıyla tek başına diğer bütün kelimelerin anlam sahalarını kuşatması olmaktadır. Ayrıca Almanca sözlüklerden aktarılan anlamlara bakıldığında esas çerçeve bakımından Türkçe zaman ve Almanca Zeit kelimeleri birbirlerini karşılamakta, anlam sahaları semantik bakımdan örtüşmektedir.

Türkçe zaman ve Almanca Zeit kelimelerinin semantik uyumuyla ilgili bu tespitten sonra kelimenin terminolojik anlamına bakılacak, bunun için de her iki dildeki çeşitli felsefe sözlüklerinden yararlanılacaktır. Rudolf Eisler'in, alanında Almanca'nın en başlıca felsefe sözlüğü olan *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke* eseri zaman kavramına bir hayli yer ayırmıştır. Eisler zaman maddesinin başında şu tanımları vermektedir:

Zaman (*kronos*, *tempus*) tecrübelerimizin en genel biçimidir. [...] Tecrübelerimizi düzene koymanın bir biçimidir. *Objektif* zaman belirli periyodik hareketlerle ölçülen zamandır, *sübjektif* zaman tasavvur etme eyleminin iç ve dış faktörlere bağlı olarak kavranmasıdır. Bu haliyle zaman aşkın bir şey değildir, tecrübenin (muhtemel) içeriklerinin bir biçimidir ama aşkın olanın içindeki bir şeyin de zamana denk düşüyor olması lazımdır. Zaman, bilincin en genel biçimi olduğuna ve gelişigüzel tekil tecrübelerden elde edilmeyip bütün tecrübelerin şartı olduğuna göre aprioridir. Keza yine tecrübe bazı etkenler vardır ki *zaman tasavvurunda*

pay sahibidirler. Bunlar beklenti hisleri ve hareket (gerilim) duyumsamalarıdır (nitelik ve nicelik yönünden “zaman işaretleri”dirler). Zaman bilinci içerisinde ruhun işleyişi ifadesini bulur, ruhun niceliğine göre zaman gözümüze kısa veya uzun görünür, bu sırada ilgi ve dikkat, hatıra içinse özellikle yaşananların çokluğu önem kazanır. Zaman ancak işle kaimdir, müstakil değildir, mutlak değildir, mutlak varlık zamanın içinde değildir, *zamanüstüdür*, deyim yerindeyse zamanın “taşıyıcısıdır”, zaman da adeta kendi (tecriden bakıldığında) mutlaklığı içinde zamanüstü bir düzenin gelişimi ve sübjektif teemmülüdür. (1904: 820-821)

Aslen Eisler’in sözlüğünü elden geçirip genişletmek amacıyla başlatılmış olan *Historisches Wörterbuch der Philosophie* çalışması zamanı doğrudan tanımlamak yerine önce antik kültürlerdeki, sonra antik Yunan edebiyatındaki zamanı açıklayıp oradan felsefedeki yerine geçmektedir. *Handwörterbuch der Philosophie* ise zamanın mahiyetinden çok zamana dair genel bilgiler aktarmaktadır, böylelikle bilimsel bir tanımdan çok bir kavram tarihçesini andırır: “Zaman günlük dilde geçmiş, şimdi ve gelecek diye bölümlere ayrılır. [...] Zaman mutlak bir yapı arz eder. Ancak 20. yüzyılın ilk çeyreğinde modern fiziğin ulaştığı bilgilerle müstakil bir uzmanlık alanı olur. [...] Einstein’ın araştırma sonuçlarıyla başlattığı devrim henüz bitmemiştir. Zamanın başlangıcı var mıydı? Sonu olacak mıdır? gibi temel sorular hâlâ cevapsızdır.”³ *Metzler Lexikon Philosophie*’ye göre “Zaman tabiattaki olaylarla, tecrübelerimiz ve yapıp ettiklerimizle sıkı bir ilişki içindedir. Zamanla yaşamaya alışılmıştır, zamanın tatmin edici bir tanımı ise imkânsız görünmektedir” (2008: 697). Eser tanım ihtimalini baştan eleyerek kavramın tarihine girip madde başlığını kavramla ilgili literatürü vererek bitirir. Almanca cephesindeki bu durum tespitinden sonra aşağıda “zaman”ın Türkçe felsefe sözlüklerindeki yerine bakılacaktır.

Türkçe, felsefe sözlüklerinde zaman kavramı üzerine başvurulabilecek ilk kaynak Rıza Tevfik’in *Kâmûs-ı Felsefe*’sidir, fakat yarım kalmıştır ve ne Fransızca kısmında *temps* maddesi ne de Türkçe kısmında zaman, vakit, asr, dehr ve rûzgâr maddelerinden herhangi biri vardır. Bir sonraki başvuru kaynağı, alanının tamamlanmış ilk eseri sayılabilecek olan İsmail Fenni’nin *Lugatçe-i Felsefe*’sidir. Eser *transcendental* başlığı altında zamanın *temps* diye sadece ismini anmakla kalmış (2014: 707), madde başı açıklamada bulunmamıştır. Zaman konusunda en etraflı açıklama Mustafa Namık Çankı’nın *Büyük Felsefe Lûgati*’nde “Tems” maddesinde yer almaktadır:

Yu. Xpóvoç Bütün mânâları dahilinde zaman – zaman müddeti, devir, müddet, hayat, yaş – sene – La. **Tempus**. Devir, zaman – ân, vakıt – müsait zaman, fırsat – hâl, vaziyet – Al. Zeit. Görmüşük. [İlgili madde, Kâmus-ı Türkî’den alınmıştır.] – İn. Time. Zaman – vakıt,

³ <http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch/zeit>, erişim tarihi 5.9.2014.

gün, devir – vakit, mühlet – vakâ saat [...]. A. Bir mukaddem vak’adan bir muahhar vak’aya giden müddet. [...] B. Umumiyetle fasılasız olarak mülâhaza olunmuş, sürekli, devamlı tebeddül. Bununla hal maziye inkılâb eder. [...] C. Muarref olmayan, muayyen bulunmayan vasat. Vakıaların tevalisi bunun içinde yayılıp serilir. Düşünceye bölünmez surette ve tamamıyla muta bulunur. Bu, içinde vak’aların cereyan ettiği mütecanis ve namütenahî vasattır. [...] (a.g.e.: 312-313)

Görüldüğü üzere Çankı, başta klasik diller de olmak üzere yabancı dillerdeki karşılıklarıyla birlikte Türkçe’deki anlamlarının tamamını vermekte, bundan öte tanımda da bulunmaktadır. Burada hem zamanın parçası olması açısından vakit hem de zamanın uzayıp gidişini anlatan süre anlamları da ayrıca belirtilmiştir. Çankı, ayrıca zamanın Platon, Leibniz, Newton, Kant ve Bergson’daki anlamlarını da aktarmakta, diğer taraftan “Tenki” (a.g.e.: 314) diye başlık atıp tanımlarını aktardığı filozofları eleştirmekte, eleştiri metni çift sütunlu üç tam sayfayı bulmaktadır. Artık baskısı bulunmayan lügat, bu başlık altında incelenen eserlerin en iyilerindendir.

Teoman Duralı’nın yakın zamanda yayımlanmış *Kutadgubilig Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü*’nün devam ciltleri henüz yayımlanmamıştır. Yayımlanan cilt içerisinde zaman maddesi bulunmamaktadır. Diğer bir felsefe sözlüğü olan Ahmet Cevizci’nin *Felsefe Sözlüğü* ise zamanı şöyle tanımlar:

Parçaları önce ve sonra, başlangıç ve son gibi ilişki bildiren terimlerle ifade edilen ve değişmeden ayrılmaz olan süre.

Zaman öznel ve nesnel açıdan değerlendirilir. Bunlardan *nesnel zaman*, kendi içinde değil de cisimlerin hareketiyle ölçülebilen zaman olarak bilinir. *Öznel zaman* ise, pasif değil de aktif yaşıntıyla belirlenip, doğrudan ve aracısız olarak hissedilen, dolaysız olarak yaşanıp, nesnel olarak ölçülemeyen, niceliksel olarak belirlenemeyip, yerine göre kısa ya da uzun görünebilen zaman ya da süredir. (2015: 465)

Zaman kavramıyla ilgili Türkçe felsefe sözlükleri alanında son kaynak olan Bedia Akarsu’nun *Felsefe Terimleri Sözlüğü* de (öznel ve nesnel zaman ayrımını aşağı yukarı aynı biçimde örneklendirdiğinden alıntıda hariç tutulmak üzere) şu tanımları getirmektedir: “Felsefe kavramı olarak: oluş, gelip geçiş, değişme ve süreklilik biçimi; dönüşü olmayan bir doğrultuda birbiri ardından gitme. // Zaman, sürüp giden doğru bir çizgi olarak düşünülebilir; geriye doğru sonsuza değin uzanır (geçmiş), aynı zamanda ileriye doğru (geleceğe) akıp gider.” (2015: 203)

Geniş sözlük taramasının sonucunda Türkçe’de birçok farklı kelimeyle ifade edilen zaman kavramının anlam düzleminde tek başına “zaman” kelimesiyle karşılanabildiği tespit edilmiştir. Diğer yandan zamanın, sıradan sözlük anlamından terminolojik tanımlarına uzanan bir çizgide Almanca ve Türkçe’deki anlam alanları da belirlenmiş ve

kelimenin her iki dildeki anlam kümelerinin büyük ölçüde kesiştiği görülmüştür. Felsefe sözlüklerinde verilen tanımlarsa farklılıklar göstermiştir. Hatta kimi felsefe sözlüğü zaman kavramına ya doğrudan madde başı ayırmamış veya bu kavramın açık bir şekilde tanımlanamayacağını ileri sürmüştür. Zaman felsefesi ana başlığında da inceleneceği gibi bu olağan bir durumdur.

Zamanın sözlük ve terminoloji anlamlarını içeren bu bölümden sonra aşağıda Mısır, Mezopotamya ve Yunan antik medeniyetlerinde zamanın nasıl algılandığı ele alınacaktır. Bu sayede farklı kültürlerin zaman anlayışları incelenmiş, ayrıca zaman felsefesine giden yolun hazırlıkları yapılmış olacaktır.

1.2. Antik Medeniyetlerde ve Dinlerde Zaman

Zaman, varlığı her yönüyle kuşattığından tarih boyunca birçok farklı şekillerde anlaşılmış ve açıklanmaya çalışılmıştır. Ona hem dinde, hem kültürde, hem felsefede, yani düşüncede hem de bilimde rastlamaktayız. Zaman kavramının geniş alanlara yayılması birçok bilim dalında farklı biçimlerde karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı fizikte olduğu gibi sosyoloji ve edebiyat alanlarında da incelenmiştir. Zaman kavramının birçok bilim dalı tarafından ele alınıyor olması, zamanın tek bir bilim dalının araştırma nesnesi olarak incelenmesini güçleştirmektedir. Zamanla ilgili yapılan araştırmalar disiplinlerarası bir bakış gerektirmektedir. Zaman, tek bir bilim dalının yaklaşımıyla kavramlaştırıldığında, diğer bilim alanlarının bakış açıları eksik kalacaktır. Bu anlamda, zamanla ilgili bir çözümlemede bulunurken felsefenin yanısıra diğer bilim dallarının incelemelerinin de dikkate alınması gerekmektedir.

Bilimin zamana bakışının dışında, gerek din, gerekse eski medeniyetlerin zamana bakışları da zaman kavramı için önemli bir yer tutar. Aşağıdaki bölümler bu anlamda iki büyük semavi din öncesindeki büyük antik medeniyetlerden başlamak üzere araştırmayı Kitab-ı Mukaddes'in sahasına çekecektir. Gelgelelim tasnifin nasıl yapılacağı da zor bir konudur. O tartışmalar elinizdeki çalışmanın sınırlarını zorlayacağından bırakılacak, ilgili başlıkların ele alınmasında kronoloji esas alınacaktır.

1.2.1. Antik Mısır'da Zaman: İki Farklı Sonsuzluk

Alan Gardiner (1965: 1-19) Antik Mısır dendiğinde Nil deltasında bulunan Mısır ülkesinin milattan önce 4000'lerden başlayıp milattan sonra 4. yüzyıl sonlarında Roma

ordularınca fethedilmesine kadar 31 hanedanın idaresi altında geçirdiği yaklaşık 4400 senelik dönem anlaşılmaktadır⁴. Bu dönemi araştıran mısırbilimi (ejiptoloji) kaynakları en başta Homeros'un anlattıklarına dayanmaktadır. Daha milattan önce 7. yüzyılda savaşmak amacıyla Mısır'a giden İyonyalıların eve döndüklerinde anlattıkları bile bu memleket hakkında ciddi merak uyandırmıştır. Daha sonra orayı keşfe çıkan özellikle Hekataios⁵ ile Herodotos adlı iki kişi vardır ki gördükleri yerlere verdikleri isimler bugün bile kullanılmaktadır. İlkini yazdıkları günümüze ancak fragmanlar halinde ulaşmış olsa da Herodotos'un *Tarih*'inde sık sık alıntılandığı için önemini korumakla birlikte yine de gölgesinde kalmıştır. Mısır'la ilgili bu bilgiler, dönemin zaman anlayışından söz ederken, nasıl bir dönemin anlatıldığını anlamak açısından önemlidir.

Yaşayan büyük mısırbilimcilerden Jan Assmann eski Mısır'ın zaman tasarımlarını birçok veçhesinden ele aldığı *Steinzeit und Sternzeit* [Taş Devri, Yıldız Devri] eserinde eski Mısır kültürü için hiçbir şeyin sonsuzluk özlemi kadar belirleyici olmadığından bahseder (2011: 15). Zamanın toplumda işgal ettiği bu önemli konum, doğrudan doğruya zamana galebe çalmakla ilişkilidir. Piramitlerin, mumyaların ve hiyerogliflerin ülkesi olan Mısır, doğrudan doğruya, yaşadığı dünyayı sonsuzluğa çevirmeye çalışmıştır. Bu üç unsur, yani piramitler, mumyalar ve hiyeroglifler geçiciliğin, fani hayatın tam karşı yönünde yer almaları bakımından önemlidir, çünkü kalıcılığı temsil ederler. Bir yandan mumyalama, çürüyüp giden bedenin kalıcılığını sağlarken, inşa ettikleri binaların taş duvarlarına kazıdıkları hiyeroglifler de yaşadıkları hayatı geleceğe taşıyan anlatılar olmuştur. Taşın kalıcılığıyla zamanın geçiciliğini aşma tutumunun söz konusu kültürdeki önemi dönemin birçok metninde de yer alan iki kelimeyle belgelidir. Bunlardan biri, zamanın durmadan yenilenmesiyle gelen sonsuzluğu belirten “neheh”, diğeryse hiçbir dönüşüme uğramayan süreğenliğin getirdiği sonsuzluğu imleyen “dyet”tir (a.g.e.: 17). Bu iki kavramın açıklamaları hususunda mısırbilimciler arasında bazı ihtilaflar bulunmaktadır. Özellikle bu çalışmada araştırmalarından yararlanan Assmann ile Hornung bu iki kavramı aslında zamanla ilişkilendirirken Hegenbarth-Reichhardt, Wolfhart Westendorf'un “dyet” kavramının karşılığı olarak mekânı görmekle diğer ikisinden ayrıldığını ifade eder, çünkü

⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Schlögl, Hermann 2003: *Das alte Ägypten* [Eski Mısır], C. H. Beck, Münih.

⁵ Kastedilen, Miletli Hekataios'tur. Sıklıkla Abderalı Hekataios'la karıştırılmaktadır, bunda haklılık payı da yok değildir, zira Abderalı da coğrafyayla ilgilenmiş ve Mısır'a gitmiş, hatta orada 15 yılını geçirmiştir.

ona göre zaman mekândan doğmaktadır⁶ (2009: 5). Mısır’da zaman kavramıyla ilgili bu tartışmaya aslında *Lexikon der Ägyptologie*’de (LdÄ) [Mısırbilimi Kamusu] yer alan görüşü katmakta fayda vardır. Sözkonusu kamus, “dyet” için değil ama “neheh” için “çok geniş bir mekânı ifade eder” demektedir (6. cilt: 1363). Bu iki kavramda bu denli tartışmanın çıkma sebebi eski Mısır’da ne zaman ne mekân için başlı başına bir kavram bulunmamasıdır. Kadim toplumlarda zaman çoğunlukla mekânla benzer, mekânla ilişki içinde, dolayısıyla da ondan ödünç alınan nitelemelerle ifade edilmiştir. Bu anlamda mesela Antik Mısır’da geçmiş, önde, gelecekse arkada bulunan diye gösterilmiştir (Assmann, 1971/2007: 1186). Dolayısıyla Eski Mısır’da zaman ile mekân bir hayli iç içe geçmiştir.

Eski Mısır’ın zamana bakışını anlayabilmek bakımından çok kritik olan söz konusu iki kavramı detaylandırmak çalışmanın odak noktasını oluşturan zaman kavramı açısından önemlidir. Yine Assmann’a göre ferdin sınırlı zamanı demek olan “ahau”nun karşısına genel ve ölçülmemiş olan zaman konduğunda “neheh”ten bahsedilmektedir (2003: 39). Yani “neheh”, aşağıda daha yakından temas edeceğimiz bütün zaman birimlerini kuşatmaktadır ama yine de içinde bir şeylerin olup bittiği, geçip giden bir zaman demek değildir. “Neheh” denince zaman birimlerini hazırda bulunduran bir kaynak anlaşılmaktadır. Başlı başına bu bile anlaşılması zor bir kavramken eski Mısırlılar ayrıca “dyet” diye bir kavram kullanmıştır. Aynı şeyi ifade eder görünen iki farklı kavramın kullanılması bazı karışıklıklara yol açmıştır. İkisini birbirinden ayırt edebilmek için birine dünyevi, diğerine uhrevi, birine dairevi, diğerine lineer, birine mekânın, diğerine zamanın sonsuzluğu diyenler olmuştur. Fakat çoğunlukla her ikisi de zaman bakımından anlaşılmıştır. Yukarıda belirtildiği üzere bu konudaki tek istisna, Westendorf’un görüşüdür. İki kavramı birbirine denk tutanlar olmakla birlikte Assmann bu yaklaşımların yerinde olmadığından söz eder ve temel bir metodik müdahalede bulunur: Ele alınan kültürün zamanı kavrayışı anlaşılmak isteniyorsa konuştuğu dilin zaman kiplerine bakmanın kaçınılmazlığını vurgular. Günümüz zaman anlayışının temelinde, Platon’un *Timaios* adlı diyalogundan⁷ hareketle zaman ile sonsuzluğun iki tezat olarak ele alınmasıyla zamanın geçmiş, hâlihazır ve gelecek diye anlaşılmasının bütün Hint-Avrupa

⁶ Westendorf’un görüşüyle alakalı ayrıca bkz. Westendorf, 1983: 71-76.

⁷ Platon’un zamanı ele alışına bu çalışmanın 2.1. bölümünde ayrıntılarıyla temas edilecektir.

dilleri zamanını belirleyişinin yattığını, hâlbuki Mısır dilinin de mensubu olduğu Hami-Sami dil ailesinde böyle bir üçe-bölünmüşlük değil de ikiye-bölünmüşlük olduğunu ifade eder. Bu anlayışa göre bir olayın olup bitmişliğini ve henüz devam ettiğini belirten iki kip vardır. Bunun yanısıra zamansız cümleler de vardır ki Türkçe'deki gibi bunlara isim cümlesi denmekte, bu cümleler herhangi belirli bir zamana atıfta bulunmamaktadır (a.g.e.: 40). Assmann'a göre bir yanda zaman-atıflı, diğer yanda zaman-atıfsız cümleler durmaktadır. İşte “neheh” ve “dyet” ikiliğini de bu ikilik muvacehesinde anlamaktadır. Buna göre “dyet”, zamanda olup bitmiş bulunan şeyin hâlihazırdan sonsuza uzanan süreğenliği, “neheh” ise bütün zaman birimlerinin üstbaşlığı olduğu söylenebilecek gün, ay ve yılların membaı olan kavramdır. Assmann bunlardan “dyet”i sonuçluluk, yani bir sonuca varan/vardırın, “neheh”i ise zannî, yani zanlara bağlı olarak belirsiz görmüştür. Buna göre mesela eski Mısırlının “yarın”dan kastı gelip geçecek, maziye karışacak bir yarın değil, “daima gelmesi beklenen ve her bir bugünü içinden çıkaran sonsuz bir yarındır” (a.g.e.: 41). Nitekim “neheh” denen zaman lineer bir gidişata sahip olmadığından asla geçmiş diye addedilemeyecekken, onun içinden çıkan zaman birimleri “dyet” zamanının içine geçip bir sonuca doğru hareket edecek, dolayısıyla geçip gidebilecektir. Bu zaman ikiliğini potansiyel ve kinetik diye görmek de mümkündür. Assmann'a göre bu zaman formlarının insanın zaman bilincini esas almadıklarıdır. Onun için burada söz konusu olan insanın zamanından çok evrenin zamanıdır ki neheh burada yıldızların hareketliliği, dyet ise yıldızların sabitliği, değişmezliği üzerinden anlaşılmaktadır. Her ikisi birlikte zamanı ve sonsuzluğu kuşattıklarından “sonsuz zaman” diye kavranmaları yerinde olacaktır. (a.g.e.: 42) Zaten insanın ötesinde, evrenin zamanını imlediklerinden tanrıların da bu zamana dahil olmaları yadırganmayacaktır, nitekim “tanrılar da zamanın içinde durmaktadırlar” (a.g.e.: 43).

Yukarıdaki “dyet-neheh” ikiliğini teyit edercesine *LdÄ*'de doğrudan zaman kavramını karşılayan tek başına bir kelime mevcut değildir. Gelgelelim kavramlaştırılmamış olsa da eski Mısır'da zamanı anlatmak amacıyla pek çok kelime kullanılmıştır. Bu kelimeler zaman birimlerini gösterirler. Yukarı ve Aşağı Mısır'ın birleştiricisi diye görülen krallardan Kral Aha döneminde yapıldığı sanılan (krş. Hornung, 2003: 15) resmî tarihleme sistemine göre bir Mısır yılı üç mevsimden oluşmaktaydı. Otuzar günden dört aya bölünen mevsimler “epagomenos” denen beş artık günle birlikte yılı 365 güne tamamlamaktaydı. Bu itibarla Mısır yılının Jülyen takvimine göre yarım gün eksikliği

olduğu göze çarpmaktadır. Günler her biri on ikişer saatten gündüz ve gece olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Fakat bu yarımaların saatleri sabit değildir. Yıl içerisinde günlerin uzayıp kısalmasına göre değişmektedirler (*LdÄ*, 6. cilt: 100).

Zaman birimleri için kullanılan isimler şöyledir: “wnwt” saat, “hrw” gün, “bdw” ay ve “rnp.t” yıl (Hegenbarth-Reichardt 2009: 3-4). Hal böyleyken yıldan daha büyük bir zaman birimi kullandıklarına dair bir işaret yoktur. Öte yandan “insanların ve eşyanın zamanı” diye ikinci bir zaman grubu da ortaya çıkmaktadır, bunlar an, ömür ve mevsimleri karşılayan kelimelerdir (a.g.e.: 3-4).

Eski Mısır’da ayları ve yılları yaratan, güneş tanrısıdır. Yine yukarıda eski Mısır’daki karşılıkları verilen saatleri, gece ile gündüzleri var eden de odur. Kadim Mısır’ın inanişinde zamanın başı ve sonu vardır. *LdÄ*’ye göre zamanlılığın başlangıcına ilişkin tasavvur hakkında birçok delil mevcuttur. Gök ineği efsanesindeki⁸ yaradılış hikâyesinden de yılların *neheh* sonsuzluğundan meydana geldiği anlaşılmaktadır (1975, 6. Cilt: 1361). Zamanın efsanelerki geçmişinde yer alan doğuşu sürekli yenilenmelidir. Bu yenilenme ise güneş tanrısının yeraltındaki gece yolculuklarında vuku bulur. Bu yenilenme, muazzam bir döngüdür. *Kapılar Kitabı*’nın⁹ altıncı saatinde yılan suretinde

⁸ Gök ineği efsanesi mısırbiliminin çok temel konularındandır. Dünyanın nasıl böyle kusurlu bir hale büründüğünü, tanrılar ile insanların birbirlerinden nasıl ayrıldıklarını anlatır. Efsaneye ilk yaradılış, dünyanın ve üzerindeki tüm varlıkların meydana gelişi tekaddüm eder. Efsane aslında, ilk mısıralarından da görüleceği üzere tanrılar ile insanların ezelde güneşin hükümrancılığı altında birlik beraberlik içinde yaşarken arz ettikleri mükemmellik haliyle başlar. Sonrasında ise “ilk günah” ile sonuçları uzun uzadıya tasvir edilir. İnsanlar yaradanlarına ve koyduğu düzene karşı ayaklanınca cezaya çarptırılıp neredeyse büsbütün helak edileceklerken yaratıcı tanrının bizzat düşündüğü bir hileyle bir kısmı kurtulur. Gelgelelim isyanın sonuçları insanlığın bu küçük bakiyesi için bile oldukça zorludur, zira cennetten kovulurlar, tanrı da bizzat kaçıp onları kendi hallerine bırakarak yücelerden, yaptıklarını seyrederek. İnsanlar yeryüzünde bulunuyorlarsa da tanrılarla beraberlik imkânını yitirmişlerdir, o fırsatı bir daha ele geçirmeleriyle bundan böyle ancak ölümle mümkün olacaktır (krş. Hornung, 1997: 76). Bizim konumuz için önemiyse, efsanenin 4. ve 5. mısıralarında yer alan “Derken insanlar Re’ye suikasta kalkıştılar, zira majesteleri yaşlanmıştı” (a.g.e.: 37) ifadelerin tazammunlarından ortaya çıkmaktadır. Tüm varlıkların kaderi olan yaşlanma, aslında yaradılışın “çöküş nüvelerini” (a.g.e.: 76) içinde taşıdığına delalet eder. Bunun anlamı ise yaradılışın ancak çöküş suretiyle kendini yenileyebileceğidir ki “zamanın durmadan yenilenmesiyle gelen sonsuzluğu belirten ‘neheh’” diye bahsettiğimiz hadiseyle doğrudan ilişkilidir. Yani insan, tanrılarla birlikte yaşadığı ahenkli hayattan olmuş, yeryüzüne inmiştir. Öbür taraftan zamanı yaratan tanrı yaşlanmaktadır, canına kastetmeye çalışırlar, çünkü yenilenmesi gerekir. Böylelikle sürekli rejeneratif bir döngü oluşur, anlamı “her bir insan teki için ölüm, dünya ve dünyayı açıklayan efsane için mevcut düzenin dağılışı, zıt güçlerin, yani bozguncu güçlerin geçici zaferi[dir]” (a.g.e.: 76) ve bu, kadim Mısır’ın zaman anlayışını kavrayabilmek bakımından önem arz eder.

⁹ Mısırbiliminin ilk uğraştığı alanlardan biri *Pfortenbuch*, yani *Kapılar Kitabı*’dır. Güneş tanrısının yeraltında batıdan doğuya yaptığı gece yolculuğunu anlatır. Ecinnin ve ateş püsküren yılanların koruduğu kapılardan bahsetmesinden ötürü bu adı almıştır. Kitapta, ilgili tanrının ölülerle kat ettiği yol, ayrıntılarıyla tasvir, ayrıca hiyerogliflerle de tarif edilmiştir. 5. ve 6. saatlerde adalet terazisinin karşısında oturan Osiris’in divanı resmiyle, tasvirdeki bölüm patlar ve sonunda güneşin doğuşu gösterilir, güneş tanrısı da

görünen güneş düşmanı Apophis, güneş tanrısını, güneş gemisiyle birlikte ne var ne yok yutmakla tehdit edince güneş tanrısının nidası üzerine yuttuklarının hepsi meydana çıkar. Yine bu altıncı saatte, yılan avında kullanılan ucu çatal şekilli sopalarını taşıyan on iki kişinin çift bükümlü iplerini mumya suretindeki tanrı Aqen'in ağzından çekip çıkarmalarında tuttukları ipin her bükümü bir saate işaret eder. Hornung'a göre burada ucu gelmeyen iple temsil edilen, zamandır (1980: 153-160). Bu ip aynı zamanda yılan şeklinde de görünür ve kitabın birçok yerinde “yutan” sıfatıyla nitelenen şey de yine zamandır.

Yeraltı âlemini anlatan *Amduat* kitabında da Hermsen'e göre (1991: 35) güneş tanrısının genel olarak zamanı, özeldeyse günün saatlerini oluşturan gezisinden bahsedilir. Söz konusu kitap yerin altını bütün ayrıntılarıyla anlatırken sadece çevrenin görünüşünden değil oradaki varlıklardan ve yaptıkları işlerden de söz eder. Kayığına binen güneş tanrısının gece yolculuğu batıda başlar. Doğuya doğru hareket eden tanrı, ufka ulaştığında artık gençleşmiş haliyle bu defa gündüz yolculuğuna revan olacaktır. Yolculuk sırasında her saat başı kayığıyla uğradığı yerleri, o saat biterken terk edip başka bir bölgeye geçer. Bu esnada maiyetiyle birlikte yaşadıkları da anlatılır. Ayrıca her saati temsil eden bir de ilahe vardır. Her ilahe kendine has bir isim taşıırken, altıncı saatin ilahesinin adı varıştır. Daha önce *Kapılar Kitabı*'nda da belirttiğimiz üzere, bu varış gece yolculuğunun en önemli ânına, yani güneş tanrısının, Osiris'le buluşmasına işaret eder. Hem *Kapılar Kitabı*'ndaki hem de *Amduat*'taki anlatımlar birbirini tutmakta, zamanın doğuşu, efsanedeki bir yeraltı olayıyla açıklanmaktadır.

Zamanın doğuşundaki efsaneye paralel, zamandaki düzen veya düzensizlik de yine başka bir efsaneden hareketle belli olaylara işaret etmektedir. Gök ineği efsanesinde anlatılan, tanrılar ile insanların beraberliğinde zaman düzenlidir. Bu da mutlu bir çağa işaret etmektedir. Oysa insanların isyanıyla birlikte düzen bozulmuş, karmaşa çıkmıştır. Gün ve gecenin zaman uzunluklarının yıl boyu değişiyor olması, aylardaki, mevsimlerdeki değişimlerin doğurduğu karışıklık hep bu karmaşanın sonucudur. Zaman ve zamanın yukarıda tek tek incelenen bölümleri birbirlerinden açık seçik ayrılamadıkları için eski Mısır, dünyanın sonuyla ilgili de bazı fikirlere kapılmıştır (krş. *LdÄ*, 1971, 6. Cilt: 1362).

kollarını uzatarak güneş gemisini seyelandan kurtarır. Böylelikle gün doğmuş olur. (krş. Bonnet, 2000: 589, 590)

Zaten güneş tanrısının yaratısı olarak görülmesi suretiyle zamana bir başlangıç tayin edilmiş olduğundan sonunun gelmemesi beklenemeyecektir. Nitekim her başlangıç bir sona işaret etmektedir. Bir başı bir de sonu olmak itibarıyla bir yandan oldukça lineer bir doğrultu çizen antik Mısır zaman anlayışının mutlak surette lineer olduğunu söylemek kolay değildir, çünkü bir yandan da hem *Amduat* hem de *Kapılar Kitabı*'ndaki tasvirlerle görüldüğü gibi günün, yani zamanın oluşmasında daimi bir döngü mevcuttur ve bu itibarla da zaman dairevi bir karakter göstermektedir. Söz konusu daimi döngü ritüellerin düzenlenmesinde de kendini göstermektedir. Böylelikle zaman bir ritüel karakteri de kazanarak sosyal bir işlev de üstlenmektedir. Ritüel karakteri zamanın birimlerine efsanevi özellikler katılmasından ileri gelir. Böylelikle hemen her güne ve günün birçok vaktine yerine göre uğurlu, yerine göre uğursuz bir özellik belirlenmiş olur. Ritüel zaman, “toplumun sosyal zamanı ile dünyanın işleyişindeki kozmik zamanı ahenge sokar, yapılan ayinlerse insan, toplum ve tabiatı bütünleştirir. İşbu ahenktir ki mukaddes veya ilahi sayılır” (Assmann, 1971/2007: 1187). Çünkü ayin yapmak için kâh mevsimlerin değişimi, kâh belirli günler seçilir. Bu sayede kadim Mısırlı, tabiatla özdeşleşerek tanrılarına ibadet eder ve insanlar ile tanrılar arasındaki bağ doğrudan tabiat (evren) üzerinden kurulmuş olur. Böylelikle ayinlerin zamanı dairevi, dünyevi işlerin zamanı ise lineerdir.

1.2.2. Mezopotamya’da Zaman: Astronomi ve Matematik

Mezopotamya coğrafyası Dicle ve Fırat nehirleri arasında yer alan havzayı kuşatmaktadır. Barthel Hrouda’nın (1997: 7-12) Mezopotamya’nın tarihini anlattığı kitabında verdiği bilgilere göre Yunanlılar bu tanımlamayla aslen bölgenin kuzey kesimini kastedip güneyde kalan tarafını Babil diye adlandırmışlarsa da milattan sonraki ilk yüzyılda bölgenin tamamı için Mezopotamya denmeye başlanmıştır. Bir önceki bölümde olduğu gibi burada da incelenecek coğrafyayı tarihte konumlandırabilmek, bir kronoloji oluşabilmesi bakımından önem arz etmektedir. Bununla birlikte burada söz konusu olan, bir önceki bölümde ele aldığımız eski Mısır gibi devamlılık göstermiş tek bir devlet değildir. Söz konusu bölge, civarındaki kuraklığın içerisinde, cennetten bir vaha gibi görüldüğünden tarih boyunca akınlara uğramış, dolayısıyla birçok kavme evsahipliği yapmıştır. Bu kavimler arasında en önemlileri Sümerler, Akatlar, Asurlular vs. olmakla birlikte kısmen Pers ve Yunanlılar da bulunmaktadır.

Konu hakkında kapsamlı bir araştırmada bulunmuş olan Paul-Alain Beaulieu'nün bildirdiğine göre (2018: 24-28) Mezopotamya'nın tarihi milattan önce on beşinci yüzyıla kadar net biçimde takip edilebilmekle birlikte bölgedeki yerleşik halkların tarihi, yazının icadına dayanarak yine milattan önce üçüncü binyılın başına kadar izlenebilmektedir. Bölge coğrafyasında birçok halk yaşamış olduğundan burada tek bir kavmin değil, daha çok bir coğrafyanın zaman algısından bahsetmiş olacağız. Buna da Mezopotamya'daki zaman algısı denebilir. Babil çoğunlukla bölgenin geneline verilen isimken Babilli dendiğinde Bağdat'ın kuzeyinden Basra Körfezi'ne kadar uzanan bölgede yaşayan halk kastedilmiştir. Mezopotamya ise buradaki tüm medeniyetleri şemsiyesi altında toplayan ve çok sonraları ortaya atılmış bir isimdir ve bölgenin tamamına işaret eder. Aşağıda farklı kavimlerden bahsedilse de anlaşılması gereken hep bu coğrafya olacaktır.

Boğazköy kazılarının da yürütücüsü meşhur şarkiyatçı Hugo Winckler (1907: 55) Babil'in zihin dünyasını ele aldığı eserinde bu coğrafyayı çeşitli veçhelerinden incelerken zamanı taksim edişlerini ve kullandıkları takvimin özelliklerini de ayrıntılarıyla vermiştir. Babil'de matematikten zamana ve ölçü birimlerine kadar her şeyin temelinde gökyüzü gözlemi, yani astronomi yatmaktadır. Gökyüzünü gözlemlerken ilk dikkati çeken unsur gezegenler ve hareketleridir. Gökteki sabit yıldızlar belirlendikten sonra gezegenlerin hareketini gözlemleyebilmek kolaylaşmıştır. Bu, sabit yıldızların da gözleme dâhil edilmesini gerektirmiştir. Burada gözleme konu en önemli bölge burçlar kuşağı olmaktadır. Bu kuşak adını güneşin her birinde bir ay beklediği düşünülen on iki farklı burç sembolünden almaktadır. Bu kuşağı keşfedense kadim Babil olmuştur. Modern dönemden asırlar öncesinde yaşayan bu halklar dünya merkezli bir görüşe sahiptiler ve güneşin etrafında dönen bir dünya değil de dünyanın etrafında dönen güneş, hatta evren anlayışları mevcuttu. Bu bakımdan hem ayın hem güneşin dünyanın etrafında döndüğünü sanmaktaydılar. Burçlar kuşağını gözlemlerken ay, güneş ve beş gezegeni gözlemleri sonucu bunların dünya etrafındaki dönüş sürelerini tespit etmişlerdir.

Winckler, ilgili süreleri ayrıntılarıyla vermekteyse de çalışmamızı ilgilendiren kısmı ay ve güneşle ilgili olanlardır. Buna göre ay dünyanın etrafındaki dönüşünü 27 gün beş saat, güneş ise 365 gün altı saatte tamamlamaktadır (a.g.e.: 56). Hrouda (1997: 73) eski Mısır'ın aksine Mezopotamya'da ay takvimi kullanıldığını ifade ederken ayların her birinin 29 veya 30 gün çektiğini yazar. Böylelikle on iki ayı bulunan ay yılı güneş yılından on gün kadar kısa kaldığından mevsimlerle arası açılmasın diye bazen araya artık aylar

serpiştirilmiştir. Artık ay uygulaması başlarda düzensizken ancak milattan önce beşinci yüzyıl itibariyle belli bir sisteme oturtulmuştur. Winckler (1907: 56) ise bunu biraz daha detaylandırarak Babil’de bir saati ekinoksta otuza böldüklerini ve her otuzda birlik kısmı ölçü birimi olarak aldıklarını kaydeder. Ayrıca güneşin normal bir insan yürüyüşüyle aynı hızda döndüğünü ve saatte kat ettiği mesafenin insan yürüyüşüyle otuz birim olduğunu hesaplamışlardır. Böylelikle bölge halkı hem zaman hem uzunluk ölçüsünde bir bütünlük elde etmiştir.

Gelgelelim güneşin günlük hareketini bölme düşüncesi bunu yıllık hareketiyle eşitleme çabasını da beraberinde getirmiş, normalde 360 gün sayılan yılın artık kalan beş gün altı saatlik fazlalığı başka türlü hesaplanmış, bunun sonucunda da ortaya her biri otuzar günden on iki ay çıkmıştır. Bir yıl, ay ile güneşin dönüşüyle tayin edilirken ikisinin dönüşlerini tamamlaması arasındaki gün farkı eşitlenerek takvim yılı belirlenmiştir. Winckler (1907: 61) 29 ve 30 günlük kamerî aylarla hesap yapıp gereken artık ayları da ilave eden böylesi bir sistemdeki eşitlemenin 19 yılda bir tekrar edeceğinden bahseder ki bu uzun bir zaman aralığıdır. Öte yandan, aynı hesabın Atina’da devreye girmesi beşinci yüzyılı bulmuşken Mezopotamya’da milattan önce üçüncü binyılda kullanıldığının belgelenmesi, keşfinin daha bile önceye uzandığına işaret etmektedir.

Kathleen Kuiper’in araştırmasına göre (2011: 174) Mezopotamya’da yıllar daima baharda başlamış, bahardaki ekinoks denk getirilmeye çalışılmıştır. Günümüzdeki takvim hesabıyla dördüncü ay esas alınabilir. Yıllara ayrıca isim de verilmiş, isimlendirmede özellikle, önceki yıl olan önemli hadiseler göz önüne alınmıştır. Aynı zamanda ekim ve hasat faaliyetleri kutlamalara vesile olmuş, kutsal törenler düzenlenmiştir. Tanrı Dumuzi’nin¹⁰ evliliği ve erkenden ölüşü gibi aslında doğurganlığı ve verimi sembolize eden olaylar da her sene kutlanmıştır. Esas itibariyle ay takvimi kullanılmakla birlikte tarımda güneş temel alınmış, ay isimlerinde de tarıma veya bitkilerdeki döngüye dikkat edilmiştir. Aylara verilen isimler bölge bölge epey çeşitlilik gösterdiği için (krş. Sallaberger; Westenholz vd. 1999: 232, 233) burada ayrıntılarına girilmeyecektir. Gün düzleminde dikkat çekense bu eski şark coğrafyasında günlerin daima günbatımından günbatımına hesaplanmasıdır. Bu hesaplamanın pratik bir faydası da vardır, zira ayın

¹⁰ Sümer’le ilgili kaynaklarda Temmuz diye de geçer ve kullandığımız miladi takvimdeki yedinci ay da ismini buradan almaktadır.

karanlık günlerinden sonra yeni ayın akşam vakti batı ufkunda görünen hilali aybaşını gösterdiği için ertesi sabah işe başladıklarında aybaşını tam olarak isabet ettirebilmiş, takvim hesabında şaşırmamışlardır.

Mezopotamya’da gökyüzünü gözlem ile oradan elde edilen verilerin matematiği ve zaman arasında çok sıkı bir ilişki göze çarpar. Burada 6 sayısı merkezî önemdedir. Bunun sebebi bütün zaman ilişkilerini kuran gökcisimleri ay ile güneş arasındaki irtibatı bu 6 sayısı temelinde ele almalarında yatmaktadır. Winckler (1907: 57-59) ayın dönüşünün her iki yeniay arasında 480 dereceye bölündüğünü, bu dönüş esnasında (toplam 30 gün olmak üzere) her gün 12 güneş derecesi kat ettiğini, yine ayın dönüşünün bu esnada her biri 60 güneş derecesine tekabül eden beşer güne ayrıldığını belirtmektedir ki bir tam dönüşte bu beşer günlerden altı tane mevcut olmaktadır. İşin ilginç tarafı bu hesap güneşe uygulandığında ortaya çıkmaktadır. Güneşin yıllık dönüşü de altıya bölündüğünde elimizde çifte aylar bulunur. Bu şu demektir, toplam on iki aydan yalnızca ilk altısının isimleri vardır, diğerleri bunların çiftleridir. Aynı bölümlene günlere de tatbik edilince üçü sabah, öğle, akşam olmak üzere gündüze, üçü de her biri dörder saatten parçalar halinde geceye ait toplamda yine 6 bölüm çıkar. Bunun matematikle ilişkisi ise sayma sistemlerinin günümüzde kullandığımız onluk sistem olmayıp altmışlık olmasında yatar. Aslında günümüzde her ne kadar ondalık sistem kullansak da Mezopotamya’dakinden çok uzak sayılmadığımız söylenebilir, zira saatlerin on ikiye bölünmüş olması 5/60 demek olduğundan aslında hâlâ faal biçimde kullanılmaktadır. Aynısını ayların sayısı için söylemek de mümkündür. Hatta düzinedeki adette, veya Araplarda olduğu gibi Türklerdeki “sittin sene”, yani altmış sene ifadesinde de kendini göstermektedir. 6 sayısının yanısıra diğer sayıların önemi ve takvimdeki yeriyle alakalı örnekler de bunların günümüze yansımalarına dair açıklamalar da çoğaltılabilir.

Yukarıda Mezopotamya’da zaman ve tabiat ilişkisinin kuruluşu ve öneminden bahsettik. Tabiatla özellikle ay ve ayın halleri zamanın tayini bakımından önde gelen belirleyicilerdendir. Bu anlamda Eliade de güneşin oluştaki bulunmayıp devamlı aynı kalışının zıddına ayı, insana benzeterek yok oluşunu insanın ölümünün temsili sayar (2005: 187). Elbette güneş de batar, fakat her batışının ardından bir doğuşu vardır. Oysa ayın, bir aylık döngüsü içerisinde üç günü vardır ki tamamen ortadan kaybolur, hiç görünmez. Bununla birlikte üç günlük periyodun hemen akabinde tekrar doğduğu için bölge halkı onu kendi kendine yetişen meyve diye görmüşlerdir. İşte sürekli baştaki

biçimine dönmesi ve bu dönüşünün tekrarlanmasından ötürü ayı ilahi bir varlık saymışlardır. Çünkü ayın değişim ve dönüşümlerine bağlı vuku bulan tabiat olaylarını da gözlemlemişlerdir. Gökteki bir varlığın suretindeki değişimleri ve bu değişimlerin etkisindeki olayları bizzat görüp tecrübe edebilmeleri de zamanı onlar nezdinde somutlaştırmış, dolayısıyla insani düzleme indirmiştir. Yine Eliade aydaki değişimlerle ölçülen zamanın “canlı zaman” olarak adlandırılabilceğini kaydeder: “Zaman, hayatın ve tabiatın gerçekliği, yağmur ve gelgit olayı, tohum ekme zamanı ve aybaşı hali ile bağlantılıdır. Tamamen farklı ‘kozmi katmanlara’ ait olan fenomenlerin hepsi, Ay’ın [sic!] uyumlu hareketlerine göre düzenlenir veya onların etkisi altındadırlar” (a.g.e.: 188). Ay sayesinde insan kozmik zamanı kendisiyle ilişkilendirebilmiş, daha önce de bahsettiğimiz üzere, tabiatla bağı kurabilmiştir.

Ortada çok daha bariz ve kuvvetli bir gökcismi olarak güneş dururken bu bağı kurulmasında neden ayın esas alındığı birçok araştırmacıyı uğraştırmış bir meseledir. Buna çözüm ararken ayı gözlemlemenin iptidai kavimlerce bile yapılabilecek basit bir iş olduğunu söyleyenlere Winckler, bu tür kavimlerde, herşeyi bastıran kuvveti ve parlaklığı dolayısıyla güneşin daha çok öne çıkması gerektiğini savunarak karşı çıkmaktadır. Ayrıca ayın “tanrıların şahı” ve en yüce merci şeklinde öncelenmesinin astronomik ayrıntıları iyiden iyiye düşünülmüş bir öğretinin varlığına delalet ettiğini belirtmektedir (1907: 69). Görüldüğü üzere astronomi, dolayısıyla matematik ve tabiat ile zaman arasında, yukarıda sıklıkla işaret edilen ilişki, tekrar görülmektedir. Winckler’in “ayrıntıları iyiden iyiye düşünülmüşle kastının ne olabileceği sorusunun cevabı, ay ile güneşin Mezopotamya’da birbirlerine zıt sayılmalarında yatmaktadır. Yani ay, dolunay olup tam şekline ulaşınca güneşin karşısında durur ve güneşe yaklaştıkça şekli küçülerek parlıtısından kaybedip yeniay olunca onunla adeta kaynaşır ve görünmez olur. Demek ki en parlak hali olan dolunay şeklindeki güneşin tam karşısında yer alır, buysa tam olarak geceyarısına denk gelir. Fakat o zaman da güneş onun tam zıddında bulunmakla aşağıda kalır, böylelikle ay yerüstüne, güneşe yeraltına işaret eder ki hissiyatımıza ne kadar aykırıysa da yıldızlar yalnız gece göründüklerinden bu, “astronomik olarak doğru” (1907: 70, 71) bir tasavvurdur. Ay ölüp ölüp dirilir ve zeval bulmayan hayatın timsalidir. Winckler’in bu ifadeleri Eliade’nin sonsuz dönüşle¹¹ kastettikleriyle de tamamen örtüşür görünmektedir.

¹¹ Bunun için ayrıca bkz. Eliade, Mircea 2017: *Ebedi Dönüş Miti*. Dergâh Yay. İstanbul.

Kadim Mısır’da gördüğümüzün aksine, zaman, Mezopotamya’da mitolojiden çok astronomiye dayanmakta, mitolojiyi kuran, bu astronomik gözlemler olmaktadır¹². Konumuz Mezopotamya coğrafyasının mitleri olmamakla birlikte zamanla doğrudan ilişkileri ve sosyal hayatı kurgulayışları itibariyle onlara da biraz temas edilebilir, çünkü günümüze kadar çok geniş bir coğrafya üzerinde etkisini göstermiş ve hâlâ göstermekte olması itibariyle son derece önemlidirler. Eski Mezopotamya’da bilinen en eski efsaneler Sümer mitleri olmakla birlikte bunlar yaradılış hakkında çok az bilgi vermektedirler (Kuiper, 2011: 168). Yaradılışa dair daha fazla bilgi ancak *Enuma Eliş*’te ortaya çıkarken kadim Mısır’da gördüğümüz şekliyle doğrudan zaman ve zamanın yaradılışıyla alakalı bilgiye rastlamamaktayız. Fakat Winckler (1907: 65, 66) Mezopotamya’ya bakıldığında, yine matematik ve astronomiden hareketle özellikle beş ve yedi sayılarının dikkat çektiğini ifade eder. Beş, ayla ilgiliyken yedi güneşin sayısıdır. Ay ile güneşin temsilleri dolayısıyla da ilki yerüstüne, ikincisiye yeraltına işaret etmektedir. Hatta bir dairenin beşe bölünüp her ucunun birleştirilmesiyle ortaya çıkan pentagram (ki beş çizgili demektir) şeytanın yeraltı âleminden aldığı güçlere geçit vermez. Daha önce önemini vurguladığımız altı sayısı burada da kesişen iki üçgenden hareketle karşımıza çıkar ve aynı zamanda kabala işaretidir. Daha önce de bahsettiğimiz üzere yerüstü âlemin timsali olan ay ışıyınca tanrılar da belirirler, o bakımdan gece kutludur. Hâlbuki güneş ayın ışığını söndürmekle aslında tanrıları da ortadan kaldırdığından yine karanlık, yani yeraltı kuvveti olmaktadır.

Buradaki mitolojik ilişkilerin sosyal ve dinî hayata yansımalarının bulunması da kaçınılmazdır. Bu bakımdan Winckler, Babil zamanından kalma bir belgedeki, “Yaz gündönümünden itibaren geceler uzar, yerüstünün kızları (yani aydınlık saatler [...]) yeraltına çekilirler. Kış gündönümünden itibaren günler uzar, yeraltının kızları yerüstüne gelirler” ifadelerine dayanarak yeraltı ve –üstü ifadelerinin Babil’in iki ilahesine yapılan tapınakların da adı olduğunu, Alman mitolojisinde de aynı bakışın bulunduğunu, Valpurgis Gecesi’nin¹³ bundan hareketle, tıpkı Babilliler gibi, yazın başlangıcı sayıldığını

¹² Fakat bu ne eski Mısır’ın astronomisi ne de Babil’in kozmogonisi yoktur şeklinde anlaşılmamalıdır. Bunu söylemekteki amacım zaman algısının oluşumunda Mısır’da mitolojinin, Babil’deyse astronominin biraz daha baskın görünmesini vurgulamak içindir. Elbette Babil’in de kendine has kozmogonisi vardı. Bununla alakalı bkz. 2019, *Babil Yaradılış Destanı – Enuma Eliş*, İş Bankası Yay., İstanbul.

¹³ Halk inanışına göre cadıların 1 Mayıs gecesi Blocksberg’de (Harz Sıradağları’nın zirvesine verilen ad) toplanıp kötü işler çevirmesi.

kaydeder. Ayrıca beş sayısı kamerî haftayı imlemekle iyi sayılırken, yine ona engel olması bakımından güneş takvimi haftasının gün sayısı ile alakalı yedi, kötü sayılmaktadır.

Bununla birlikte Winckler'e göre (1907: 69-77) bu durum ay değil de güneş takviminin geçerli olduğu kadim Mısır gibi yerlerde tam tersine dönebilecektir. Winckler'in Mezopotamya'yla ilgili bu tespiti zaman anlayışı ile o anlayışı kuran unsurların sosyal ve dinî hayatı doğrudan doğruya etkilediğini göstermektedir. Yine bu sayıların gücüyle “yedi kötü ruh” bütün kötülüklerin sebebi sayılmaktadır. Efsaneye göre ise ortadan kaybolan ayın gecenin karanlığını yararak yeniay biçimiyle tekrar doğuşu kötülüklerle karşı zaferinin de göstergesi görülmektedir. Böyle mitler sayesinde ilahi güçlerin tasavvuru kolaylaşmaktadır. Sözelimi, Winckler'in incelemeye aldığı mitosun yazılı olduğu levhada başta Bel olmak üzere yedi kötü ruhun hâkim tanrılara başkaldırdığı yazar. İsyan haberini taşıyan ulak, kötü tanrılardan bahsederken onları “kış günleri” diye niteler. Bundan maksat kış mevsimi, yani yedi alt burcun hükümlerlik zamanıdır. Bu günler hastalık getirip fenalıkları çoğaltırlar. Tanrı Bel haberi alınca tanrıların danışmanı Ea'yla istişareye oturur ve çocukları olan diğer tanrılara tüm göğün idaresini verir. Yedi kötü göğe varınca içlerinden kahraman Şamaş ile savaşçı Udad'ı kendi saflarına çekerler. Bunun üzerine işler bozulur. Tanrı Bel, oğlu Sin'in ışığının söndüğü haberini Ea'ya iletirir, Ea da onun karanlığını ışığa döndürür. Baş ve sonu kayıp bu mitosta yer alan figürler hep birer semboldür. Amaç karanlığa gömülen ayın tekrar aydınlığa kavuşmasını anlatmaktır.

Mezopotamya'da zaman doğrudan ay ve ayın diğer gök cisimleriyle bağları üzerinden işte böyle idrak edilmiştir. Zaman, Mezopotamya'da sosyal ve dinî hayatlarını da kurgularken son derece etkin bir rol üstlenmiştir. Nitekim ay ve güneş, biri iyi, diğeri kötü olmak üzere yıldızlara dayalı dinlerinin, adına İftar dedikleri Venüs'le birlikte hâkim birer unsuru olmuştur.

1.2.3. Antik Yunan'da Zaman: Şimdiki Zamana Bağlılık

Günümüz Yunanistan coğrafyasında milattan önce yedi binli yıllara kadar yerleşimler bulunduğu belgelenmişse de Yunan tarihinden bahsetmek ancak Yunanca konuşan halk öbeklerinin buraları yurt edinmesiyle mümkün olmaktadır. En başta Miken Yunanlarının Girit'teki izlerine rastlanmakta fakat Miken medeniyetinin sonlarında anakarada Yunanca

konusulduğundan Detlef Lotze (1995: 7-9) Yunan tarihini, kesin olmamakla birlikte milattan önce 17. yüzyıl itibariyle başlatmaktadır. Buradaki kesinsizlik coğrafyanın denize çok yakın yerlerde bile dağlık-tepelik olmasından ileri gelir, çünkü coğrafyadaki yükseltilerin şiddeti ve çokluğu yerleşimlerin muhtemelen büyük değil de küçük küçük öbeklerle olduğu tahminini güçlendirirken kesin yerleşimlerin zaman ile zeminin izini sürmeyi güçleştirir. Yunan'daki zaman algısını serimlerken ortaya, felsefenin doğuşunun yol açtığı bir çetinlik çıkmaktadır. Felsefedeki zaman ayrı bir başlık altında detaylarıyla inceleneceği için antik Yunan M. Ö. 17 ila 5. yüzyıllar arasında sınırlamaya çalışacağız.

Daha önce ele aldığımız iki kadim medeniyet gösterdi ki zaman, çokluk, sonsuzlukla ilişkilendirilerek idrak edilmektedir. Bunun ne gibi dinî sebepleri olduğunu, mitlerle ne derece alakasının bulunduğunu göstermeye çalıştık. Antik Yunan'da bu anlamda bir değişiklik karşılıkmaktayız. Wendorff Avrupa'da zaman bilincinin oluşumunun köklerini etraflıca inceleyen çalışmasında kendilerinden önceki veya çağdaş diğer kavimlerde zamanın bir yandan korkulurken bir yandan da geleceğe yönelik ümitlerini gerçekleştirme imkânı sunmasının takdirle karşılandığını, hâlbuki Yunanlarda zamana karşı ne korku ne de ümit beslendiğini, Yunanların zamanla ilişkilerinin çok daha mesafeli olduğunu, zamana yabancı muamelesinde bulunduklarını ifade etmektedir (1985: 53). Wendorff, bu tutumun sebebini onların tanrılarıyla ilişkilerine hamleder. Yunan tanrıları, Aristoteles'in ifadesiyle "ölümsüz insanlardır" (a.g.e.: 54) diyerek uzaklarda, görünmez bir âlemde bulunmadıklarını kaydeder. Kendi dertleriyle o kadar meşgullerdir ki ne insanlara örnek olacak ne de onları uğraştıracak halledirler. Bundan dolayı aslında dinin vaz ettiği ve yerleştirdiği sonsuzluk anlayışı bu toplumda oluşmamıştır. Burada tanrıların bir nevi hemcinsleri sayılmasına özellikle dikkat edilmelidir, çünkü ilahi âlemi kendilerinden bambaşka bir şekilde tasavvur etmedikleri için "dünyadaki zamanlılıklarına zıt bir sonsuzluk tasavvurları" (a.g.e.: 54) olmamıştır.

Wendorff Mısır'da özellikle Nil taşkınlarının ortaya çıkardığı problemlerden veya Mezopotamya'daki şehir devletlerinin birbirleriyle süregelen savaş ve ilişkilerinden ileri gelen zamanla uğraşma zarureti (1907: 54) Yunanlarda gözlemleyememektedir. Yunanistan siyasi ve coğrafi bakımdan irili ufaklı birçok şehre ve mıntıkaya bölünmüş, herkes yapacaklarını kendi bildiği şekilde hallederken zaman hakkında pek kafa yormamışlardır. Bu yüzden şimdiki zamana çok önem vermişler, onu aslında geçmiş ile gelecek arasındaki en belirgin nokta saymayıp başlı başına bir tezahür olarak idrak

etmişlerdir. Dolayısıyla yaşayışlarında geçmiş ile gelecek odaklarına girmez, bunun sonucu olarak ne eşyanın başlangıcı ne de dünyanın sonu değerlendirmeye alınmaktadır.

Böylesine mesafeli bir tavır takındıkları zaman için iki farklı kelime kullanmışlardır: kronos (Χρόνος) ve kairos (καιρός)¹⁴. Antikiteyle alakalı en kapsamlı ansiklopedi olan *Pauly Ansiklopedisi*'nin III. cildi, kronosu “Baltık Sahili’ndeki bir nehir anlamı” dışında şöyle tanımlamaktadır:

aion, yani belli izafiliği olan zamanın zıddına mutlak zaman [...] boynuna yılan dolanmış aslan başlı adam [...] Geç dönem Orpheus methiyelerinde kronosa Mene’nin veya Herakles’in oğlu diye rastlanır. [...] Nonnos Zeus’u kronosun kanatlı arabasında dolaştırır. [...] Kronos ile kronosun makul bir şekilde bir tutulmaları antik dönemden kalmadır [...] günümüzdeyse dille alakalı sebeplerden terk edilmiş bir yaklaşımdır. [...] ayrıca belirtilmelidir ki Kronos, Homeros’la adım attığımız tanrılar âleminin dışında yer alır, gelgelelim her şeye rağmen kendi çocuklarını yutma efsanesi, yaratıp yeniden yıkan zamana gayet uygun düşmektedir. (1899, III. Cilt: 2481-2482. sütunlar)

Vernant da (2006: 130, 131) ansiklopedideki son bilgileri kısmen onayıp kısmen eski tutuma yaklaşırçasına, zaman, yani kronosun tanrı olduğunu ve evrenin kökeninde yer aldığını kaydeder. Ona göre kronos, Mısır’da da benzerini gördüğümüz üzere, aynı zamanda yilandır. Bedeni çember şeklindedir. Bütün değişim ve çokluklara rağmen evreni tek başına sonsuz bir daireye çevirir. Bu da Yunanların birliğe özlemlerinin bir işaretidir. Aynı zamanda istikrarsızlık ve yıkım kaynağı olan insan zamanının reddedilmesi anlamına gelir. Vernant ayrıca kardeşinin Mnemosyne, yani hafıza, olduğundan bahisle kronosun geçmişi kurgulama fonksiyonuna da temas eder.

Kairos ise, *Pauly Ansiklopedisi*’nde çok daha geniş yer tutmaktadır. İlk, “kairos’un kişileştirmesi olarak ‘uygun zaman’ tanrısı” diye anlam verilmektedir. Kelimeye verilen farklı etimolojilerde ciddi sapma olmasından kaynaklanan belirsizlikten ötürü detaya girilmemektedir. Kairosun edebiyattaki birçok kullanımıyla ilgili ayrıntı verildikten sonra mitolojide işgal ettiği yere geçilmektedir. Buna göre “mitolojide bu tanrı bir rol oynamaz, edebî kaynakların da gösterdiğine göre ortaya çıkışı serbest mitolojik yaratılarda bulunan muhayyile dönemine denk düşmemektedir”. Bununla birlikte onu Hermes’le bir tutmaya kalkışanlar da olmuştur, gelgelelim ansiklopediye göre burada da pek netlik yoktur. Kairos, sonraki zamanlarda kader ilahelerine yanaştığı, hatta “uygun zaman” anlamını

¹⁴ Metnin akışını bozmamak için alıntılar da dâhil olmak üzere Yunanca imlalar yerine telaffuzlarına uygun Latin alfabesi imlalarını kullanacağım.

yitirip kronosla eşanlamlı kullanıldığı da belirtilmektedir, fakat bunlar çok daha geç döneme denk düşer (1919, 10. Cilt: 1508-1510. sütunlar).

Kairos figürünün net görünüşüyle alakalı kadim döneme ait çok veri olmamasından ötürü yine ihtilaflar bulunmakla birlikte farklı kopyalar karşılaştırılınca sırtında kanat, elinde ustura ile tasvir edilmesi ortak nokta olarak belirmektedir. Bundan başka yanında tasvir edilen figürler gibi daha birçok detay verilse de kairosun zamanla ilişkisine yönelik daha net ve açıklayıcı bir ifadede bulunulmaz (a.g.e.: 1512-1521. sütunlar).

Kairosun zamanla ilgisi hakkındaki bu eksikliği R. B. Onians, *The Origins of European Thought* [Avrupa Düşüncesinin Kökleri] kitabında ikna edici delillerle gidermiştir. Onians, Euripides ve Homeros'un metinlerinde kairos kelimesini kullanımlarından hareketle “tam ölçü”, “fırsat” gibi anlamların kelimeyi tam karşılamadığını kaydeder. Özellikle Euripides'ten alıntılacağı bir kullanımda “okla nişan alınan yer” ifadesinin geçmesinden yola çıkarak kairosun “nişan, hedef” gibi bir anlamı olması gerektiğini yazar. Kelimenin Homeros'un destanlarında “tam ölçü” ve “fırsat” anlamında kullanılabileceği birçok yer varken ne kairos ne de ondan türetilen herhangi bir kelimeye bu anlamıyla rastlanmaktadır. *Pauly Ansiklopedisi* de yukarıda aktarıldığı üzere bu bilgiyi teyit etmektedir. Kairos kelimesi kullanıldığı yerlerdeyse bir silahın insanı can evinden vuracağı bir yere girmesi anlamına gelir. Bu da nişan veya hedef anlamı ihtimalini biraz zayıflatır. Pindar ve Aeskülos'taki benzer kullanımlarla da kıyaslayınca kairosun asıl anlamının “bölüm, ayırım” gibi bir kapıya çıkacağını belirtir ki daha çok “açıklık” kelimesiyle karşılanmaktadır. Açıklık ise sınırlıdır, Onians “tam ölçü” anlamının muhtemelen buradan çıkmış olacağını ifade eder. Nişan alındığı vakit ok, açıklıktan girmez de kenara isabet ederse etkisiz kalacak, can almayacaktır. Böylelikle kairosun “doğru” veya “doğru nişan alma”, “doğru yol” anlamlarına nasıl kavuştuğu da açıklanabilecektir (1998: 343-345). Bu bakımdan kairosun, yine ansiklopedide geçen, “uygun zaman” anlamı ayrıntılı bir açıklamayla onanmış olmaktadır.

Yunanlarda zaman denince kronos ve kairos ikiliği iyi anlaşılmalıdır. Aslında elinde orak ve kum saatiyle tanrı Kronos'un timsali geç dönem ortaçağın zaman tasavvuruyla alakalıdır¹⁵. Antik Yunan şimdiki zamandan hareketle düşündüğü için onun için

¹⁵ Daha fazlası için bkz. kronos maddesinin “monumentale Quellen” başlığı, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 1919, X. Cilt, Metzler, Stuttgart. Ayrıca kairos için verilen fırsat

belirleyici olan daha çok kairoştur. Wendorff'a göre şimdiki zamana böylesine rağbet göstermeleri sonucunda mekân daha bir öncelik kazanmış, sözelimi cennet veya yaşayışlarını daha güzel şartlara taşıyacak imkânlar ne uzaktaki bir geçmişe ne de böyle bir geleceğe yansıtılmamış, aksine uzak mekânlara yansıtılmıştır (1985: 56). Nitekim yukarıda da bahsettiğimiz gibi tanrıları da Olümpos'ta, yani yüce bir dağ zirvesinde yaşarlar. Wendorff, antik Yunan'daki bu şimdiki zamana bağlılığın onu aynı zamanda sabitliğe ve kalıcılığa yönelttiğini savunur. Bu tutumun sonucunda düzen ve ahenk de kaçınılmaz olur. Bu anlayış onlarda dört farklı davranışa yol açar: Olaylara alabildiğine göz yumar, ciddiye almaz, hafifserler. “Zamanlı oluşun karşısına zamansız varlığı” koyup asıl değeri varlığa verirken zamanı tali bir konuma iterler. “Değişimleri kontrol altında tutup değişken tezahürleri değişmez kanun veya esaslarla tahakküm altına alır, tesadüf ve keyfiliğin elinden kurtarırlar” ve saydığımız üç tavrın en önemli sonucu olarak dairevi tekrarlarla zamanı dizginler, lineer bir sonsuzluğun yol açacağı “sürekli değişen ve kestirilemez ihtimalleri engellerler” (a.g.e.: 56). Bu da bütün yaşayışlarını belirlemekle kalmaz, tabiatı gözlemleyip kanunlara bağlayacak felsefi düşüncenin de kapılarını aralar¹⁶.

Antik Yunan'da felsefi düşüncenin üstünde biraz daha durulabilir. Eski Yunanlar duyulara da, zamanın ortaya çıkardığı tarihe de güvenmez, Wendorff'a göre (1985: 57-58) onların kalıcılığa ihtiyacı vardır, bundan dolayı Platon için zamansız olan varlık, onun suretinden ibaret kalan zamanlı idelerden çok kıymetlidir, çünkü kalıcıdır. Bunun gibi dairevi zaman da bir ahenge işaret etmekle düzenin göstergesidir. Başka türlü düşünülemez. Hatta birçok farklı bilim dalıyla uğraşan Aristoteles'in Büyük İskender'in hocası olmasına rağmen tarihten sarfınazar etmesi bile yine aynı sebeptendir. Dairevi zaman, önceki iki bölümde de gördüğümüz üzere Yunan öncesi birçok eski doğu medeniyetinde de mevcuttur, fakat Demokrit'in açtığı çığırla bir kanuna bağlanması ancak antik Yunan'da mümkün olmuştur¹⁷.

anlamının 1.1. bölümünde ele aldığımız *Burhân-ı Katı* sözlüğünde zaman için kullanılan bir başka kelime olan rüzgâr maddesindeki fırsat karşılığıyla uyum göstermesi dikkate değerdir.

¹⁶ Zamana karşı bu mesafeli tavırlarının ve kalıcılığa duydukları merakın felsefi düşüncüyü başlatırken ilk sordurduğu soru zaman ne anlama gelir demekten çok “zaman nedir?” sorusudur (Wendorff, 1985: 57). Bu sorunun önemi zamanın doğrudan mahiyetine yöneltilmesinden ileri gelir. Bu meselenin üstünde daha fazla durmayıp ayrıntılarını 2. bölümde işlenecek zaman felsefesi başlığına havale ediyorum.

¹⁷ Wendorff felsefenin ortaya çıkışını ve tüm Batı medeniyetine temel teşkil edişini fazlasıyla yüceltir bir tavır takınıyorsa da Vernant, Cornford'dan hareketle, felsefenin mitolojiden tamamen farklı olmadığını

Vernant’a göre zamanın tecrübe edildiği sahalardan birinin M. Ö. 7. asır dolaylarında kadim dairevi anlayışla uyuşmadığı fark edildiğinde, zaman, problem halini almaya başlar. Evrenin zamanı, dinî zaman ve insan zamanı olmak üzere üç farklı zaman gözlemlenmektedir. Uyuşmanın olmadığı söz konusu saha ise lirik şiirin ortaya çıkışıyla belirmiştir. Çünkü daha önceleri insan neslinin yaşam ve ölüm arasında yenilenmesi vurgulanıp insan zamanı evrenin dairevi düzenine dâhil edilmiştir. Oysa fertlerin kendi hissî hayatlarını dikkate alıp hâlihazıra köleliklerinden ötürü zamanın gelip geçiciliğini fark etmeleriyle, varlıklarının yer aldığı zaman, adeta, kıymet verdikleri her şeyi mahveden yıkıcı bir güçmüş gibi görünmeye başlamıştır. Buysa evrendeki daimi yenilenmenin de, dairevi düzenin de sorgulanmasına yol açmış, bir nevi, lineer zaman anlayışını doğurmuştur, çünkü geri döndürülemez bir hat üzerinde ilerleyen bir zaman idraki peyda olmuştur.

Felsefe ve dinin buna cevabı iki türlü olmuştur. Bir yandan insanın zamanı insanoğlunun azat edilmesi gereken şeytani bir zaman biçimi sayılmış, öte yandan ilahi varlığı dairevi dahi olsa her tür zamanlılıktan arındırma çabası şeklinde görünmüştür. İlahi varlığı zamandan arındırma çabası tanrıların yaşamını dile getirmek amacıyla kullanılan “aion” kavramının “biteviye yenilenen ve durmaksızın başa dönen” (2006: 130-132) anlamını yitirmesiyle sonuçlanmıştır. Nasıl ki dairevi dönüşleri yıldızları yokoluştan korursa sonsuza dek sürekli baştan başlamak istemeyen ruh da yıldızlar gibi zamanı sonsuza dek terk edecektir. Bu yaklaşım kendini Platon’da da zamandan kaçıp tanrılarla birleşme şeklinde gösterecektir (a.g.e.: 134).

Oscar Cullmann (1962) da Vernant’la benzer görüştedir. Antik Yunan, zamana bağlılığı kölelik diye gördüğünden ahenk kazandırdığı zamanın kendisinden dahi kurtulmaya

görüşünü savunmaktadır. Burada Wilhelm Nestle’nin bahsettiği manada mitos’tan logos’a doğru bir evrilme söz konusudur (1975: 1-21). Elbette bu bir geçiştir, sert bir kırılma yoktur. Bu anlamda Anaksimandros felsefesi ile Hesiodos’un *Theogonia*’sı detaylarına varıncaya birbiriyle örtüşebilmektedir. Öte yandan Hesiodos’un anlattıkları Babil’deki yeniyl törenleriyle birhayli benzeşmektedir. Dolayısıyla mitos felsefede aklileştirilmiş olmaktadır (Vernant, 2006: 371-373). Yani aslında tabiata başka bir bakışla açıklama getirme hareketidir (a.g.e.: 378). Keza K. W. Welwei da felsefi düşüncenin başlamasını sağlayan uyanışta pratik fayda gözetilmediğini fakat Mısır ve Mezopotamya’dan devralınan matematik bilgisi ve metotları olmaksızın söz konusu felsefi yeniliklerin pek mümkün olamayacağını teslim eder (krş. 2002: 89). Britanyalı bilim tarihçisi Fara da bilimin tarihini dört bin yıl geriye götürerek aslında Mısır ve Mezopotamya gibi medeniyetlerden sadece bilimi icra ettirici araçların alınmayıp bizzat oralarda bilim yapılmakta olduğu tezini savunmakta, “ezoterik deneyler ve soyut teoriler üzerine odaklanmak yerine bilimin nasıl gerçek dünyaya [...] ait olduğunu açıkl[amaktadır]” (2018: 14).

çabalar¹⁸. Wendorff ise bunu yanlışlar (krş. 1985: 61) ve Yunan'ın zamanın tehlikelerini zamanı ıslah ederek giderdiğini söyler. Mesela tarih, zamanın dairevileştirilmesi; müzik, şiir ve dans ise ritmikleştirilmesidir. Gelgelelim buradaki ritim bile sağlamlığa ve sabitliğe işaret eder. Zamana başkaldırıdan çok onu kalıba sokmak, zamanın ilerleme hareketini baskılayıp kaideye bağlamak demektir.

Zamandaki döngü, sürekli başın son, sonun başa gelmesi ve hareketteki düzenden ötürü bu dairenin zamansı karakterini bozup mekâna yaklaştırır. Daha sonra Bergson'da da göreceğimiz üzere¹⁹ zamanın felsefede hep mekândan hareketle açıklandığının eleştirilmesinin aslı burada yatmaktadır. Zamanın daireviliği Wendorff'a göre (1985: 64-65) mekândaki kürevilikle en güzel ifadesini bulmaktadır. Yunanlılar tabiatı da böyle bir küre olarak görüp tarihîleştirmezler. Yani onun geçmişine uzanmaz, onu hâlihazırdaki durumu itibarıyla idrak ederler, bu da yaradılış ve öncesi hakkında fikir yürütmemelerinin sebebidir. Onun için Aristoteles'in yaradılışa veya eşyaya başlangıç biçmemesi anlaşılır bir şeydir. Keza *Timaios*'ta da Demiurgos maddeyi yaratmaz, mevcut bulur, onu kaostan çıkarıp düzene sokar²⁰.

Wendorff şimdiki zamana bağlılıktan ötürü uzak geçmişin de geleceğin de önemsizleştüğünü kaydederken Vernant yukarıda Kronos'un kardeşi olduğunu not düştüğümüz Mnemosyne ve kızları Muse'ler bağlamında bu sonunculardan ilham alan ozanların çok uzak geçmişle, hatta kadim çağlarla alakalarının olup oralardan haber verdiklerini belirtir (2006: 116-117). Antik çağlardan maksat kahramanların çağı, hatta daha da ötesi zamanın kökenleridir. Bunlara örnek olarak Homeros destanları verilebilir. Sözgelimi Homeros destanlarında yer alan çok sayıda tanrı, kahraman, savaşçı, yer vs. ismi henüz yazılı geleneği bulunmayan şifahi bir toplum içerisinde karmaşaya düzen getirmek bakımından hafızanın önemini, hafızanın zamanla olan doğrudan ilgisi dolayısıyla da zamanın önemini vurgular (krş. a.g.e.: 119). Burada da kalıcılığa ve düzene olan merakları ortaya çıkmaktadır.

Zamanın döngülü oluşuyla ilgili görüşe göre, döngülere ayrılmış zamanın, döngüleri arasındaki geçişler hep birer sınırı aşma demek olduğundan akış da sekteye uğrar. Mesela

¹⁸ Vernant da onu teyit edercesine, hafızanın yüceltildiğini, çünkü insanın zamandan kaçıp ilahi haline dönüşünü mümkün kılan güç olduğunu belirtir (2006: 130).

¹⁹ Ayrıntılar için bkz. tezin 2.2. bölümü.

²⁰ Ayrıntılar için bkz. tezin 2.2. bölümü.

Tuküdidés geçmiş savaşları pek önemsemezken o günlerin olaylarından Peloponnessos Savaşları'na 8 cilt ayırır ama burada da sebep-sonuç ilişkilerine dikkat sarf eder. Antik Yunan, “zamanı bilgelik, sevgi veya öfke hâlinde insanlığa kâh şunu kâh bunu yapan yabancı ve başınabuyruk bir güç olarak değil, insanın müdrikesiyle keşfettiği, zamanlı etkilerinde zamansız kanunlar gözlemlediği bir akış olarak tecrübe eder” (Wendorff 1985: 66). Elbette bu, antik Yunanların zamanı kavrayışlarının daha çok felsefi düşünceye başladığı sıralarda aldığı şekildir. Fakat daha önce Vernant'dan hareketle gösterdiğimiz gibi antik Yunanların felsefi düşüncelerinin temelinde mitolojik yaşantıları yatmaktadır. Dolayısıyla burada keskin sınırlar değil geçişkenlikler ve etkileşimler söz konusudur.

Bunun gibi ilerlemeci değil de daha çok dairevi bir zaman anlayışının, sosyal hayatı düzenleyici takvim gibi, zamanı somutlaştırıp bölümleyen unsurlarla alakalı pek yenilik yaptırmadığını belirten Wendorff (1985: 67) gerçi antik Yunan'da da su ve kum saatlerinin mevcut olduğunu, hatta birtakım tertibata bağlanmış su saatleriyle birtakım işlerin de görüldüğünü fakat bunların kısa zaman birimleriyle alakalı olduğunu yazar. Uzun zaman birimleri, yani takvim konusunda Yunanlar zayıftırlar. Richard K. Persky (2009: 36-39), Atina takvimlerini uzun uzadıya incelediği doktora çalışmasında aslında iki farklı takvim kullanıldığından bahseder. Bunlardan biri şenlik takvimi, diğeriyse senatoda toplantı ve şehir idaresiyle alakalı zaman tayini için kullanılmasından ötürü senato takvimidir. şenlik takvimi kameri takvimdir. Uzun zaman kullanılan, altısı otuzar, altısı yirmi dokuzar günden müteşekkil on iki ayı vardır. Bu takvim güneş takvimiyle denk düşmez. Güneş takviminde nerede kaldıklarını takip edebilmek için almanaklar kullanmışlardır. Bu takvime ancak M. Ö. altıncı asırda iki yılda bir artık ay koymaya karar verilir, Babil'de gördüğümüz 19 yıllık ayarlama ise ancak M. Ö. 5. asırda, doğudan devralınır.

Wendorff'a göre (1985: 68) antik Yunan takvimindeki bu eksiklik entelektüel yetersizlikten çok muhtemelen zamana kayıtsızlıklarından ileri gelmektedir. Ancak daha sonraları dört yılda bir tertiplenen ve her biri 49 veya 50 aya ulaşan olimpiyatları sayma vesilesiyle kronoloji oluşmaya başlar. Antik Yunanlar takvim kullanmışlarsa da yukarıda birkaç defa andığımız gibi zamana karşı mesafeli tavırlarından ötürü bu takvimler kesin ve değişmez değildir. Çünkü zamanı homojen saymamışlardır. Yani bir gündeğumundan diğerine geçen süre hep bir gün olsa da her güne kendince bir değer vermişlerdir. Bu demektir ki zamanın onlara göre belli bir keyfiyeti olmuştur. Antik Yunan'da günlerden

yıllara varana dek zamanın farklı ölçülerindeki değişikliklere farklı nitelikler atfetmişler, mesela Hesiodos'un *İşler ve Günler* eserinde sıklıkla rastlanacağı üzere sözgelimi ayın belli günlerini iyi veya kötü diye nitelemişlerdir. Yine bu anlamda mesela günün belli bir niteliği ve vereceği bazı şeyler vardır. Bilgece davranan kişi iyiyi alıp kötünden kaçınacak şekilde davranır. Farklı günlerin farklı türden insan, hayvan ve bitkilere vereceği farklı armağanları vardır (krş. Onians, 1998: 411-415). Nitekim bir insanın kaderi ve yapacakları da yaşadığı güne bakar. Sanki gün canlı gibidir.

1.2.4. Yahudilik ve Hristiyanlıkta Zaman: Kitab-ı Mukaddes

Burada Kitab-ı Mukaddes diye tek başlık altında toplayarak hem Yahudilik hem de Hristiyanlıktaki zaman anlayışlarına, aralarındaki benzerlik ve zıtlıklar arasından bakacağız. Önceliği yine semantik düzlemde başlatarak zaman kelimesini neyle karşıladıklarını vererek başlatmak bu kez mümkün görünmemektedir, zira Eski Ahit'in hiçbir yerinde zamanı kuşatan genel ve soyut bir isme rastlanmamaktadır (krş. Smith, Hung, 2009: 87). Bu yüzden somut veya fiziki zamanın Yahudilerde nasıl idrak edildiğini görmek bakımından zamanın nasıl belirlendiğine bakmak faydalı olacaktır.

Yahudiler, sözgelimi Yunanlardan ve yukarıda ele aldığımız diğer kadim medeniyetlerden tamamen farklı olarak güneşi hiç dikkate almayıp mukaddes günlerini bile oldukça değişken ve oynak olan ayı esas alarak belirlemişler, hatta gökte gördükleri cisimlere²¹ fener veya ışık demişler, böylelikle fonksiyonlarını önceleyen isimlendirmelerde bulunmuşlardır (Boman, 1960: 130-131). Nitekim bu cisimler aydınlık verip görmeyi sağlamakta, sıcaklık yaymaktadırlar. Verdikleri ışığın ve yaydıkları sıcaklığın farklarına göre de gece ile gündüz ortaya çıkmaktadır. Yaydıkları ışık ve sıcaklıkla sadece zaman belirlemekle kalmayan bu “fenerler”, aynı zamanda aydınlık-karanlık sembolizmiyle iyi ile kötüyü de ayırmaya yaramaktadırlar, çünkü Tanrı ışığı görmüş, iyi bulmuş, karanlıktan ayırmıştır.

İşin dikkat çeken yanı isimlendirmeyi fonksiyonu esas alarak yapmalarıyla kalmamalarıdır. Bunun tabii bir sonucu da cisim olarak ele almadıkları bu gök varlıklarını zaman belirlerken kullandıklarında, hareketlerine değil yaydıkları ışığa bakmalarıdır

²¹ Yunan kozmogonisi etkisiyle biz de gökismi diyor, tarif ederken başka kelime kullanmakta acze düşünüyoruz.

(a.g.e.: 132). Bu kabaca gündüz-gece ayırımından daha ileri geçer ve güneşin, gün içerisindeki ışığı ile sıcaklığının şiddet ve türüne göre de zaman tayinine yaradığı görülür (a.g.e.: 133). Elbette bunun *Kitab-ı Mukaddes*'te yansımaları vardır. Sözgelimi Eski Ahit'in Nehemya kitabının yedinci bap, üçüncü ayetindeki ibare de buna delildir²² ve benzer şekilde daha birçok ayette geçmektedir.

Wendorff (1985: 26) Yahudilerin lineer bir zaman anlayışı geliştirmekle kendinden önceki medeniyetlerden ayrılarak kendilerine has bir zaman bilincine sahip olduklarını savunur. Bu zaman bilincinin esaslarını İbranca'nın gramerinde ve zaman belirten kavramlarında arayarak bugünkü anlayışımızdaki gibi geçmiş, hal ve geleceği bilmeyip fiilleri sadece tamamlanmış ve tamamlanmamış olmaları açısından değerlendirdiklerini ifade eder. Burada tamamlanmış olan, geçmiş, tamamlanmamış olan ise şimdiyi ve geleceği imler. Ayrıca zaman insandan bağımsız bir varlık göstermeyerek insanın yaşam alanı olarak düşünülmekte, konuşan kişi zamanın ortasını temsil etmektedir.

Yahudiler için saf bir hâlihazır yoktur. Günter Stemberger, Stern'den hareketle, tek başına dil üzerinden hareket etmenin biraz aceleci bir tavır olduğuna işaret ederek o dili konuşanların yaşadıkları gerçekliğe uygun bir yoruma varmanın pek mümkün olmayacağını belirtir. Stemberger yalnızca dil analiziyle belli bir kültürdeki zaman anlayışının ortaya çıkarılamayacağı görüşünü savunur (2009: 215). Ama bu filolojik bakışın gereksizliğine yorulmamalıdır. Sadece dille ilgilenmenin yetersiz kalacağını, kültürel çerçeveye oturtulup onunla ilişkilendirildiğinde fazladan anlam kazanacak ve katacak bir uğraş diye değerlendirilmelidir. Nitekim dili kullanışları kültürlerini de

²² Ayeti metne doğrudan dâhil etmememin sebebi var. Boman'ın andığı ayet Luther tercümesinde şöyle geçmektedir: “Ve onlara dedim ki: Güneş sıcak sıcak ışımadan Yerusâlim'in kapılarını açmayın;” (7.3.) Mesele şurada ortaya çıkmaktadır ki Kitabı Mukaddes Şirketi'nin bastığı *Kutsal Kitap*'tan (2013) baktığımda metin, “Onlara, ‘Güneş ortalığı ısıtıncaya kadar Yerusâlim kapıları açılmasın’ dedim,” (7.3.) diye geçiyor. Hâlbuki söz konusu eylem ısıtmak değil “sıcak sıcak ışımak”tır. Tercümeyle alakalı sıradan bir tercih diye göremediğim için aynı ayete bir de *Kitab-ı Mukaddes*'in 1885 baskılı Osmanlı Türkçesi tercümesinden baktım, orada şöyle geçiyor: “Ve onlara hitaben, gün ısınmayınca Orişalim'in kapıları açılmasın”. Görüldüğü üzere eski tercüme Luther'den iktibas ettiğim tercümeye çok yakındır. Malum, “gün”, hem “güneş” hem “güneş ışığı” anlamlarına gelmektedir. Burada ilk isabeti kaydediyor. Ayrıca yeni tercümedeki “ısıtmak” fiili yerine yine Luther'inkiyle mealen örtüşen “ısınmak” kullanılmış ki dönüşlülüğü itibarıyla nesne istemeyip özneye taalluk ediyor. Böylelikle Boman'ın verdiği örnek, Osmanlı Türkçesi tercümede tam yerine oturmaktadır. Öte yandan bu çalışmanın konusu olmamakla birlikte mevcut Kitab-ı Mukaddes çevirilerinin ciddi edisyon kritiğinin yapılmasını da giderilmesi arzulanan bir nakîse olarak not düşmüş olayım.

belirleyici, daha doğrusu kültürle etkileşim halinde bir olgudur. Benzer bir tutumu Antik Mısır'ın zaman anlayışını araştıran Assmann'da da gözlemlemiştik (bkz. 1.2.1. bölümü).

İşte dilin bu etkisini Yahudilerde de gözlemleyebilmek için *şimdi* kelimesinin karşılıklarına ve kullanımlarına bakmakta yarar vardır. Boman (1960: 146-147) bunları şöyle sıralamaktadır: İlki *pa'am* kelimesidir ve anlamı “şu an”dır. İkincisi işaret zamiri *zeh* kelimesidir, “şu, işte, şimdi” gibi anlamları vardır. Üçüncüsüyse *koh* işaret zarfıdır ve böyle, böylece gibi anlamlar içerir. Bu üç kelimeye, hâlihazırda işaret eden hızlı bir vücut hareketi eşlik etmektedir. Yani söz konusu kelimelerden birinin kullanılması yapılan vücut hareketiyle tam olarak içinde bulunulan ânı imler. Zamanla ilgili son kelime *attah*'tır. Niteliği bakımından fizik zamanı gösterir ve iki zaman içeriğinin homojenliğine işaret ederek aslında ânı değil de o anki durumu belirtir²³. Zaman kiplerinin eksikliği meselesi açısından bakıldığında söz konusu ilk üç kelime aslında yokmuş gibi görünen şimdiki zamanın yerini alır. Geçmiş ve gelecek zamana karşı tavrı belirleyen de yine konuşanın kendisidir. Yani “geçmiş veya gelecek olay, konuşanın hükmünce çok canlı, hatta bizzat tecrübe ediyormuş gibi görünürse konuşan için de şimdiye döner” (a.g.e.: 147). Dolayısıyla geçmiş-şimdi-gelecek arasındaki farklar silinir. Oysa Türkçe de dâhil, bu ayrımı sıkı sıkıya gözeten diller açısından Yahudilerdeki zamanı anlayabilmek zorlaşmaktadır.

Yahudi inancına göre tanrı Yehova bütün zamanı kuşatıcı bir plan sahibidir ve yaşanacak tüm olaylar o plan dâhilinde olur. Bu durumda “bize bugün gayet tabii görünen tarihilik, dolayısıyla da zamanın biricikliği, yinelenemezliği, doğrultulmuşluğu ve lineerliği duygusu doğmuş olur” (Wendorff, 1985: 28). Tanrı'yla olan bu bağlarının zamanı o güne kadarki medeniyetlerde rastladığımız dairevi karakterinden çıkarıp, semavi bir dinin ve kitabın etkisiyle böyle başı-sonu olan bir çizgiye, bir doğruya döndürerek idrak etmek Yahudi zaman bilinci açısından çoğunlukça kabul gören bir yaklaşım olmak a birlikte, bu konuda aksi tezler de ileri sürülmüştür.

Bu anlamda Boman, Yahudilerin zamanı algılayışlarının bir doğru veya döngüden çok zaman ritimleri şeklinde olduğunu söyleyerek bu yaygın varsayıma karşı çıkar²⁴. Zaman

²³ Wendorff da, ayrıca belirtmemiş olmakla birlikte, aynı açıklamaları Boman'dan devralmıştır.

²⁴ Keza Stemberger de rabbani Yahudilikteki zaman ve sonsuzluk algısını incelediği makalesine, yine Boman'a dayanarak, İbrani düşüncede lineer zaman anlayışının çok geride kalmış bir bakış açısı olduğu tespitiyle başlar (krş. 2009: 213).

ritimlerine örnek olarak uyuyup uyanma, çalışma ile dinlenme, yenilen öğünler gibi nispeten daha uzunca olanları ile kalp atışı, nabız ve solunum gibi daha kısa olanları anılabilir. Bunlar sayesinde herhangi lineer bir hareket olmaksızın kısa zaman aralıklarının farkına varılabilmekte ama tüm bunların yanısıra aynı şey gök “fenerleri” için de geçerli olmaktadır. Işık ile karanlık arası geçişler, düzenli değişimleri, özellikle ayın içinde bulunduğu döngü Boman’a göre lineer veya dairevi anlamda zaman hareketlerinden çok zaman ritimleridir (1960: 134). Bunun doğrudan doğruya zaman hareketi sayılabileceği fikrine karşı çıkan Boman (1960: 134) günümüzdekinin aksine güneşin dünya etrafındaki dairevi hareketiyle değil, yukarıda da belirttiğimiz üzere, ayın düzenli hareketleri, aydınlık-karanlık ve sıcak-soğuk gibi ritimlerin ancak Yahudilerin zaman tayininde söz konusu olduğunu savunur.

Bugünle kıyaslanacak olduğunda yıl, döngünün sonuna gelindiğinde tamamlanmış olurken Yahudilerde yılbaşına geri dönülmesi esas alınır. Daha küçük ölçekteyse günlerin akşam-sabah-akşam ritmi varken mesela yedinci günün dinlenme günü sayılmasıyla haftalık ritim biter, bu kez de dinlenme-çalışma-dinlenme ritmi tamamlanmış olur. Günlük ve haftalık ritimler böyleyken aylık olanı ise gökteki ay feneri aracılığıyla yeniay-dolunay-yeniay ritmiyle yaşanır (a.g.e.: 135). Dolayısıyla Yahudilikteki zamanı lineerlik-dairevilik bakımından sorgulamak nabzın lineer mi dairevi mi attığını sormak kadar abes olur. Yahudiler döngüyü değil ritmi esas alırlar.

Yahudilikteki en kısa zaman algısı zamanın nabız atışıdır. *Regha* kelimesinde ifade edilen bu atışın, andan çok bir şeyin vuku bulmasındaki çabukluk ve şiddet olduğunu kaydeden Boman, benzer biçimde kullanılan *petha* kelimesinin aynı nabız atışının şaşırtıcı bir şekilde, hiç fark ettirmeden vaki olması diye değerlendirir. Boman sosyal zaman da diyebileceğimiz “hesaplanan” zamanın nicelik değil nitelik olarak görülüp içeriğine göre belirlendiğini iddia eder (a.g.e.: 137).

Smith ve Hung (2009: 87-88) zaman duyusunun İbranilerde niceliğine değil niteliğine göre olduğunu savunurlar. Eski Ahit’te baştanbaşa bakıldığında olaylar oluş sırasına, yani kronolojiye göre değil olmalarının bıraktığı etkiye, yani niteliğine göre sıralanmaktadır. Bundan ötürü de faydalı zaman geçirmenin başkalarına örnek olacak nitelikte bir ömür yaşamakla alakası olacaktır. Bu anlamda psikolojik bakımdan zamanla ilişkilerine, yani zamanı hissedişlerine daha yakından bakmak gerekir.

Yahudilerin zaman bilinçleri, “çocukluktan başlayıp, tecrübe ettikleri veya işittikleri gerçeklere kadar, tüm ömürlerini barındıran bir kaptır” (Boman, 1960: 137). Yani ne yaparlarsa yapsınlar o zamana kadar yaşadıkları hayatlarını kuşatıcı, bütüncül bir bakışları vardır ve zamanın niceliği, yani ölçümü, tali bir rol oynar. Birçok şey yaşanabilir, değişiklikler olabilir ama aslında bilinç aynı kalır. Gerçi zamanın içindedir ama zaman belirlenimleri önemsizdir. Bunun elbette dinle doğrudan doğruya alakası vardır. Çünkü Yehova da daima aynı kalır (a.g.e. 138). Bu durum ilahi düzlemde zaman farklarının ortadan kalktığına, hatta mutlak bir şimdi olduğuna yorulabilir. Oysa Boman geçmiş, gelecek ve şimdinin bütün halindeki birliğinden bahsederek İbranilerde (2.12. bölümünde Bergson’da inceleyeceğimize benzer) süre fikrini andıran ifadeler kullanır.

Nitelikleriyle algılanan zaman düşüncesine geri dönecek olursak, Yahudiler, bizim yaptığımız gibi, olayları, oluş zamanından ayırmamaktadırlar. Onlar için zamanı veren zaten içeriğidir. Zaman, “olayların akışıdır” (a.g.e.: 138). Elbette biz de savaş zamanı, barış zamanı gibi değerlendirmelerde bulunarak zamanı yer yer niteliğiyle ele alırız. Yahudilerin zamanı algılamasındaki fark, zamanı hep niteliğiyle ele almalarıdır. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, mesela gündüzü aydınlık niteliğiyle, geceyi karanlık niteliğiyle görürler. Bunda şaşılacak bir şey yokmuş gibi görünse de bulutlu ve karanlık günlerin beddua mahiyetinde kullanılması (krş. a.g.e.: 139) ışıksız günün ne denli alışılmadık olduğuna delalet eder.

Bu anlamda her şeyin zamanı olmaktan çok her şey bir zamanı verir. Nitekim doğumun da ölümün de, ekimin de hasadın da, yolculuğun da hep zamanı vardır (a.g.e.: 140-141). Fakat tarihteki, özellikle Yahudi tarihindeki bazı olayların lineer bir zaman akışındaki noktalar olabileceği fikrine karşı çıkan Boman, böyle bir yaklaşımın Avrupa zihniyetindeki zaman algısının mekanla son derece karışmış olmasından ileri geldiğini belirterek²⁵ Leibniz’in bağlı zamanına²⁶ da başvurarak zamanın peşpeşelik, mekânınsa yanyanalık düzeni olmasından hareket edilebileceğini, bir çizgi üzerinde iki nokta aynı anda bulunuyorsa zamanı çizgi şeklinde tasvir etmenin mümkün olmayacağını kaydetmektedir (a.g.e.: 142). Dolayısıyla Boman, Yahudilikteki zaman algısının lineer

²⁵ Bu, Bergson’un da savunduğu bir fikirdir. Zaten zamanın mahiyetini açıklarken kendinden öncekilerle arasına çok net bir çizgi çekip *süre* kavramını (fakat kendine has biçimde) ortaya atışı da bundan ileri gelir. Konuyla ilgili daha fazla ayrıntı için bkz. bu çalışmanın 2.12. bölümü.

²⁶ Bkz. bu çalışmanın 2.6. bölümü.

olması iddiasına tamamen karşıdır. Yukarıda ayrıntılarıyla temas ettiğimiz zaman ritmi açıklaması da Boman'ın yaklaşımını son derece açık ortaya koymaktadır.

Yahudilikteki zamanı incelememizde, sözünü ettiğimiz zaman ve mekân ilişkisi bakımından dikkat çekilecek bir husus da şimdi'nin ayırdığı, öncelik ve sonralıktır. Önce ve sonra birçok Hint-Avrupa dilinde olduğu gibi Türkçe'de de mekân imlemeleriyle belirtilir. Olacaklar önümüzde, olmuşlarsa ardımızdadır. Hâlbuki Boman'a göre İbraniler bunun tam tersini düşünürler. *Kedhem* ile önde olmakla birlikte uzak geçmiştekini, *'ahar*²⁷ ile arkayı ama sonrayı, yani geleceği ifade ederler (a.g.e.: 149). Boman, bunu anlamak içinse şöyle bir örnek verir: Bizler beşikten mezara uzanan bir yolculukta yaşayan insanlarızdır. Kendisi de biteviye ilerleyen bir yolculukta olan insanlıkla canlı bir bağımız vardır. Öyleyse geçmiş nesiller atalarımızdır ve bizden önce²⁸, yani önümüzden yaşamışlar, zira bizden önce göç etmişlerdir. Yani biz, atalarımızı arkalarından takip ederiz. Aynı düşünceden hareketle gelecek nesiller de seleflerimiz olup arkamızdan geleceklerdir. Mısırlıların da zamanı bu şekilde mekân üzerinden ve günümüz anlayışının hilafına bir yönlendirmeyle yorumladıklarını görmüştük.

Zamana dair irdelenmesi gereken son konu olarak sonsuzluk fikri kalmaktadır. Bununla birlikte daha önce ortaya koyduğumuz üç kadim medeniyetin zaman anlayışındaki sonsuzluk çeşitliliğine nazaran Yahudilerde sonsuzluk fikrine rastlanmaz. Yani bu yaşamdan ötesi anlamına gelecek sonsuzluk fikrine sahip değillerdir. Eşya bütünüyle bu hayata aittir. Fakat sonsuzluğu andıran kelimeler vardır. Bu anlamda mesela *'ôlam* görünmeyecek ve kavranmayacak kadar uzayıp yayılan bir zamanı ifade etmekle birlikte sonsuzluktan çok belirsizlik anlatır. Bu anlamda “fî tarihinde” gibi bir anlamı vardır. Tanrı için kullanıldığında bile sonsuzluk göstermez (a.g.e.: 152). Tamamıyla belirsiz bu anlamının fizik ve astronomik zaman bakımından değeri yoktur. Çünkü aldığı değer yine niteliğe bağlı olarak değişir. Öte yandan yaşam, zamanın akışı olmaksızın anlamsızdır. Bizzat yaşamın varlığı zamanın varlığına delildir. Dolayısıyla sonsuzluk zamanın

²⁷ Kelimeleri telaffuzlarıyla yazdığımızda Türkçe'de de kullandığımız, Arapça kökenli âhir ve kıdem kelimeleriyle benzerlikleri son derece dikkat çekicidir. Bu benzerlik elbette Arapça'nın da İbranice gibi Sami dilleri ailesine mensup olmasından ileri gelir.

²⁸ Bu Türkçe zaman zarfının, yer zarfı olan *ön* kelimesinden türediği açıktır. Bu anlamda Türkçe'deki zaman anlayışına dair de Sami dillerininkini andıran bir ipucu vermektedir. Mesela bir yere sonradan gelen bir kimse, oradakilerden birine, az evvel orada bulunan başka birisini sorsa, “Senin önünden gitti,” cevabını aldığında ne o şaşıracaktır ne de biz. Oysa bu cümle, mekândaki önlük-arkalık anlayışını zaman düzleminde tersine çevirmektedir.

yokluğu diye görülecek olduğunda zamansızlık fikrinin Yahudilerde olmadığı söylenebilir. Hatta o kadar ki Yehova'nın yaptıkları bile zamanın içindedir²⁹ (krş. Smith, Hung, 2009: 87, 88). Kıyamet günü gelip çattığında günahkârlar sonraki semavi dinlerde olduğu gibi cehenneme değil unutuluşa, yani hiçliğe bırakılacaklardır. Aslında Tevrat, ahiret hayatı konusunda net değildir. Bu durumu da sonsuzluğun olmayışıyla ilişkilendirmek mümkündür.

Yahudilerin zaman algısıyla ilgili şimdiye kadar yaptığımız incelemelere bakıldığında bir taraftan zamanı dilde kullanırlarken belirgin kiplere ayırmayışları, dolayısıyla bizzat tecrübe edercesine hararetle anlattıkları geçmiş veya gelecek olayları şimdiye taşıyabilme kabiliyetleri, öbür taraftan zamanı ölçümleri ve hissedişleri itibariyle onun niceliğine değil niteliğine bakarak değer vermeleri, daha önce gördüğümüz medeniyetlerdekinden birhayli farklı bir zamanları olduğunu göstermektedir. İşte bu farklılık aynı zamanda tarihe bakışlarını da belirleyen bir konu olmak itibariyle bir eşzamanlılıkla ortaya çıkmaktadır. Burada eşzamanlılıktan maksat, tarihî bir hadisenin, sözgelimi konuşma ânında, el'an yaşanıyor muşçasına şimdileştirilmesidir. Yani nicelik bakımından aradan geçen onca zaman, konuşanın sözlerinde şimdiye aktarılmakta, aradaki fark kaybolmakta, tarih adeta şimdiye kalbolmaktadır. Öte yandan zamandaki bu bütüncül anlayışla acılar yaşıyıp eziyetler çektikleri geçmiş de, vaat ettiği güzelliklerden ötürü geleceğe taşınmaktadır. Mistik dinlerde (kadim medeniyetlerdeki zamanı işlediğimiz ilk üç

²⁹ Bu anlamda Tekvîn 2. bab, 3. ayette geçen meşhur, “Ve Allah işlediği işi yedinci günde itmam ile işlediği işin kâffesinden yedinci günde istirahat eyledi”, (1885 baskısı) cümlesi ile bunun mutazammını olarak altı günde yaradılıştan bahsedilmesine temas etmeden geçmek olmaz. Ayetin hikmetini İskenderiyeli Filo (başka alfabelerden naklen yazılan kelimelerde telaffuz esas alındığından Philo imlası doğru değildir) şöyle açıklar: “[Musa] der ki, dünya altı günde yaratılmıştır; Yaratan, bir zaman dilimine muhtaç olduğundan değil –çünkü Tanrı'nın sadece emriyle değil düşünmesiyle bile her şeyi birden husule getirdiği açıktır– aksine eşyanın meydana gelişi için belirli bir düzen gerekli olduğundandır. Düzen içinse rakam gereklidir, rakamlardansa tabiat kanunları gereği yaradılışa en uygunu altı rakamıdır. Zira birden saymaya başlayınca, parçalarına denk ve onlardan, yani yarısı olan üç, üçüncü kısmı olan iki ve altıncı kısmı olan birden mürekkep olmak itibariyle ilk mükemmel rakam odur; aynı zamanda da hem erkek hem dişi, hem de her iki esasın karışımından mürekkeptir; zira tabiatla tek olan erkek, çift olan dişidir; tek sayılardan ilki 3, çiftlerden 2'dir, her ikisinden mahsul olansa 6'dır. Çünkü olmuş şeylerin en mükemmeli dünyanın, mükemmel sayı altıya göre yaratılması lazımdı, ayrıca çiftleşmeyle meydana gelecek yaratıklar barındıracağından kendisinin de karışık bir sayıdan, ilk tek ve ilk çiftten oluşturulması lazımdı, çünkü hem meniyi veren erkek hem de meniyi alan dişi fikrini kuşatması lazımdı. Fakat Tanrı altı günün her birine tüm yaradılış işinin birkaç parçasını verdi; ilk gün müstesna, öbürleriyle birlikte sayılmasın diye ona birinci demeyip isabet kaydederek bir gün demiştir, çünkü birliğin özünü onda görmüş, bu yüzden de ona bu niteliği yakıştırmıştır.” (1962: 31, 32) Böylelikle anlaşılmaktadır ki Tanrı, yaptıklarını dünya düzenine uygun biçimde anlatmaktadır. Bu hem Tanrı'nın yaptıkları zamanın içindedir diye hem de zamanın mahlûk olması şeklinde anlaşılabilir. Dikkati çekense altı sayısının vurgulanması, ona bu denli kıymet biçilmesidir. Altı sayısının eski medeniyetlerdeki önemi için bkz. bu çalışmanın 1.2.2. Mezopotamya bölümü.

bölümden de görüleceği üzere) devamlı bir döngü, bir tekerrür fikri varken kitaplı ilk semavi din olan Yahudilikte peygamberler düz bir hat üzerinde ilerlediği varsayılan bir tarihe bakarlar. Bu peygamberler için selamet gelecektir. Dolayısıyla bütün tarihi bir defalık ilerlemeci bir bakışla görürler (krş. Wendorff, 1985: 36). Böylelikle sürekli, iyi bir gelecek ümidiyle, kötülüklerin yaşandığı geçmişten yüz çevirme, kurtuluşa gebe geleceğe yönelme söz konusudur.

Ernst von Dobschütz (1922: 212-213) Hristiyanlığın başlarındaki zaman ve mekân düşüncesini ele aldığı makalesinde Hristiyanlıktaki zaman anlayışının İncil'e istinaden insanlık tarihinin başındaki cennet yaşayışına dayandığını dile getirerek insanlığın gitgide günaha saplanmak suretiyle kademe kademe daha büyük sefaetlere sürüklendiğini ifade eder. Özellikle Pavlus'un Romalılara mektubunun ilk bölümünde Tanrı'nın ilk vahyine sahip insanların onu terk ederek Tanrı inancından iyice kopmaya vardıklarından, bunun da ahlaki bir çöküşle sonlandığından söz ederek bu anlayışın hemen bütün insanlıkta var olan eski güzel zamanlara dönük inançla alakalı olduğuna dikkat çeker. Hristiyan inancına göre ilk insanlar 950 küsur yaşlara kadar yaşarken insan ömrü gitgide yetmişli yaşlara kadar kısalmıştır ve bu durumun doğrudan doğruya dinî yozlaşmayla alakası vardır. Dobschütz benzer bir anlayışın kimi eski Yunan yazmalarında da rastlanan bir metinde daha yer aldığını, metne göre bahtiyarlar ülkesi Aden'den Roma diyarına uzanan ve toplamda 1425 günde aşılacak yoldaki her durağın Aden'den uzaklaşmak bakımından daha kötü olduğunu yazar. Buradaki tek fark zaman şeması yerine, daha önce sözünü ettiğimiz gibi (bölüm 1.2.3.) antik Yunanda zamana göre daha ağır basan mekânın geçmesidir. Bu da Yunanlıların Hristiyanlar üzerindeki etkisinden ileri gelebilir. Gelgelelim bu etki bu kadarla sınırlıdır, çünkü mekândan söz eden birçok ifadede kast edilen aslında zamandır. Bu anlamda özellikle Augustinus'un *Tanrı Devleti* kitabında çok ciddi ifadesini bulan Tanrı Krallığı müjdesine bakmak gerekir.

Vizigotların akınlarıyla Roma'yı fethedip yağmaları sonucu Hz. İsa'nın müjdelediği Tanrı Krallığı inancında şüpheye düşülmüştür. Aziz Augustinus'un, Roma'nın yenilgisinin Hristiyanlıkla ilgili olmadığını ispat için kaleme aldığı *Tanrı Devleti* kitabında dünyevi ve ilahi hükümdarlık arasında bir diyalektik oluşturulmuştur, ilki kısmen Tanrı'nın iradesiyle kurulmuş, kısmen Tanrı'ya karşı kuvvetlerin hâkim bulunduğu bir kötülük krallığıdır, ikincisiyse dinî buyruklara uyarak yaşayan Hristiyanlarda ortaya çıkar. *Tanrı Devleti* (Augustinus, 2011) aynı zamanda bir tarih

kitabıdır. Tanrı devleti ile dünyevi devletin köklerini cennetteki birlikten başlatarak anlatmaya başladığı tarih, insanın yaratılışı ve ölümle cezalandırılışıyla ilerler ve her iki devletin Nuh tufanına kadarki gelişimi, Nuh'tan İbrahim'e, İbrahim'den Davud'a, Davud'dan Babil'deki esarete kadar devam ederek İbrahim'den İsa'ya kadarki beraberliklerinden bahseder. Sonrasındaysa her iki devletin mensuplarının layık görüldüğü son, mahşer, cehennem cezasının sonsuzluğu ile tanrı devletinin sonsuz saati anlatılır. Görüldüğü üzere burada lineer bir tarih akışı vardır³⁰. Dobschütz (1922: 217) Tanrı krallığının bir yer değil gelecek bir zaman dilimi olacağını ifade eder. O gün gelince hüküm Tanrı'nın olacak, Tanrı'nın hükümranlılığı bütün kötülükleri bertaraf edecektir. Onun için bu krallıkla ilgili sorulacak soru nerede değil ne zaman sorusudur.

Thomas Söding' e göre (2009: 233) Hristiyanlık, tarihte tam anlamıyla bir kesintidir. Hristiyanlığın gelişimiyle birlikte, kötülük hüküm sürerken iyiliğe doğru keskin bir dönüş yaşanır ve yepyeni bir çağ başlar. Yukarıda çeşitli yerlerde andığımız farklı çağların varlığına inanış tektanrıcılıkla son bulur. Çünkü sonsuz tekerrür inancı, yani sürekli bir döngünün mevcut bulunması hali ortadan kaldırılarak Tanrı Krallığı ümidiyle ikame edilir. Tanrı Krallığı (veya devleti) bu anlamda yeni bir döngüyü başlatacak, daireyi sonlandırıp yeniden dönmesine yol açacak bir hadise değil, tarihin ilerleyen hattındaki bir sondur. Böylelikle tarih bir defalık ve sonlu bir doğru çizmiş olacaktır. Gelgelelim bu kurtuluş inancı bir başka problemi beraberinde getirir. Tanrı Krallığı ne zaman gelecektir? Yeni Ahit Tanrı Krallığı'nın “sadece tarihin ötesinde ve sonsuzluk timsali bir şey olmadığını, Nasıralı İsa aracılığıyla zaten varsa da tamamlanmasının daha süreceğini” (a.g.e.: 234) birçok yerde anmaktadır. Paragrafın başında bahsettiğimiz kesinti de zaten Hz. İsa'nın doğumuyla tecelli eder. Böylelikle kendinden önceki “eski”den tam bir kopuşu imler. Nitekim Markus İncili'nin 1. bab, 15. ayetinde, “vakit tamam oldu ve Allah'ın melekûtu yaklaşmıştır, tövbe edip beşarete iman getiriniz,” denmektedir.

Hristiyanlıkta zaman meselesinin en başlıca kaynaklarından olan eserinde Cullmann ilk Hristiyanlık inancını anlatırken bu kesinti ve kopuş fikrini kabul etmektedir. Burası ve sonrası gibi mekâna yönelik bir ayrım yerine eskisi-şimdi-sonrası hattı üzerinden zamanlı

³⁰ Yine de, cennetteki hayatın güzelliğiyle başlayan akış, Tanrı Devleti'yle birlikte cennette sonlanacağından aslında başa dönen bir döngünün tamamlanması gibi görülüp, dolayısıyla başlı-sonlu bu tarih, büyük planda dairevi bir gidişat da arz eder, denebilir. Fakat buradaki daire tek seferliğine tamamlanmaktadır ve biriciktir, kadim medeniyetlerde gözlemlediğimiz tekerrürü göstermez.

bir ayrım söz konusudur (krş. 1962: 37). Cullmann, Yeni Ahit'teki zaman terminolojisinin de bu bakımdan önemine işaret ederek her birini Grekçe karşılıklarıyla dile getirir (a.g.e.: 38). Bunlar arasında en tartışmaya açık olanları elverişli zaman dilimi anlamına gelebilecek *kairos*³¹ ve sonsuzluk veya çağ, devir anlamına gelebilecek *aion*³² kavramlarıdır. İlkin, zaman kavramına ilişkin kelimelerin tam karşılığını bulmak oldukça güçtür. Anılan iki kavram arasındaki büyük farklılık her ikisini de zaman karşılığı olarak kullanmanın getireceği güçlükleri sezdirmektedir. Zamanın bir parçası ile zamanın devam etmesi, telif edilmeleri zor iki kelimedir. Bunun için de yer aldıkları kontekst belirleyici olmaktadır.

Cullmann'a göre, Tanrı Krallığı açısından bakıldığında, kurtuluşun geleceği elverişli vakit, Tanrı'nın seçeceği bir zaman dilimi olduğu için aynı zamanda ilahi müdahale içeren bir zamandır. İlahidir, çünkü vuku bulacağı zamanı bilen tek başına Tanrı'dır (a.g.e.: 40). Bununla birlikte Yeni Ahit'teki kullanımları göz önüne alındığında tek bir *kairostan* değil, çok sayıda *kairoi*'den, yani zamanın kurtuluşa elverişli böyle çok sayıda noktasından bahsetmenin mümkün olduğu göze çarpar. Bu bakımdan Cullmann, Hz. İsa'nın yukarıda alıntıladığımız ayette Allah'ın melekûtunun yakınlığına vurgusundaki zaman ile "Malum vaktim yakındır"³³ (Matta 26: 18) ayetindeki zamanın Cullmann hep aynı *kairos* kelimesiyle karşılandığından bahseder (a.g.e.: 41). Geçmiş, şimdiki ve gelecek zamandaki farklı *kairoi*'nin birlikte ele alınmasıyla kurtuluş hattı belirecektir (a.g.e.: 43).

³¹ Antik Yunan'daki anlamı için bkz. 1.2.3. Bölümü.

³² Felsefede aldığı anlam için bkz. 2.1. Bölümü.

³³ Aksi belirtilmediği müddetçe bu tezdeki tüm Kitab-ı Mukaddes alıntıları 1885, Boyacıyan Agop baskısındanır. Önemine daha önce 22 numaralı dipnotta işaret edilmiştir. Buradaki ayette de ciddi bir fark ortaya çıkmaktadır. Nitekim bir önceki ilgili dipnottaki mukayesemize konu olan 2013 Kitabı Mukaddes Şirketi baskısında bu ayet, "zamanım yaklaştı" diye çevrilmiştir. Oysa Cullmann'ın da işaret ettiği gibi bir bütün olarak zaman ile onun parçası veya belirli noktası arasında fark vardır ve her iki ayetin Grekçelerinde bir ve aynı *kairos* kelimesi kullanılmıştır. Hâlbuki "zamanım" yerine "malum vaktim" demek, *kairos*'taki (Tanrı tarafından) bilinen, uygun zaman anlamını çok daha büyük bir isabet oranıyla yakalamaktadır. Bundan yeni baskıdaki tercihin yanlış olduğu çıkarılmamalı, eski nüshanın verdiği karşılığın, kelimenin mana ve mefhumuna daha yakından temas ettiği, semantik bakımdan anlam kümesinin *kairos*'la daha çok kesiştiği anlaşılmalıdır. Sıradan bir okuyuşta göze çarpmayacak bu farkın, zaman meselesi özelinde ele alındığında hedefi yakalamayı zorlaştıracak görülmektedir. Bu sebepten Kitab-ı Mukaddes baskılarının edisyon kritiğinin yapılması şarttır. Aksi takdirde sözgelimi, Kitab-ı Mukaddes'te zaman konusu hakkında çalışacak araştırmacının ya Osmanlı Türkçesi okuyabilmesi ve eski nüshayı kullanabilmesi gerekecektir veya mevcut güncel baskılarla yanlış yola sapacaktır. Her iki dipnotumda da görüleceği üzere Eski Ahit'te de Yeni Ahit'te de durum böyledir.

Hristiyanlığın erken dönemlerinde zaman dikotomisinde anlaşılması gereken bir diğer kelimenin *aion* olduğundan daha önce söz etmiştik. Cullmann bu kelimenin anlaşılmasının Hristiyanlığın zaman konsepti bakımından son derece önemli olduğunu savunur (a.g.e.: 45). *Aion* kelimesi zamanın belli bir dönemi, yani bir çağ, bir devir anlamına gelebileceği gibi belirsiz ve hesaplanamaz bir süreyi, yani sonsuzluğu da ifade edebilir. Aynı kelimenin hem belirli hem belirsiz bir zamanı ifade etmesi demek Yeni Ahit'te zaman ve sonsuzluk arasında bir zıtlıktan çok kısıtlı zaman ile kısıtsız arasında ilişki bulunduğuna işaret eder. Cullmann'a göre (a.g.e.: 47) bu ilişki bir zıtlık ifade etmez. Daha çok Tanrı'nın, zamanı, içinde bulunulan çağ ile gelecek çağ diye ayırması söz konusudur. Bu ayırım yine zamanı kısıtlamak bakımından olup yaşanan çağın geriye dönük olarak yaradılış, ileriye dönükse eskatologya, yani kıyamet ve sonrasında, gelecek çağın ise başlangıcı bakımından kısıtlı, öbür ucunun kısıtsız olması şeklinde, yani başı olup sonu olmayan bir şekilde belirlenmesi demektir. İşte *aion*'un sonsuzluğa işaret eden kısmı da burasıdır. Ezeli olmayan bir sonsuzluktur.

Cullmann'ın özetlemesiyle (a.g.e.: 48) zaman, tüm yönleriyle şöyle tanımlanır;

1. Hem geriye hem ileriye dönük kısıtsızdır ki sonsuzluk denir.
2. Kısıtlıdır, yaradılış ile kıyamet arasındadır, yaşanan çağ denir.
3. Bir yönü kısıtlı, diğer yönü kısıtsızdır, mesela a) yaradılış öncesi zaman; geriye doğru ucu yoktur, ileriye doğru yaradılışla kısıtlanmıştır ve bu yönüyle ezeldir. Fakat Yeni Ahit'te zaman, bu anlamda ender kullanılmıştır; b) Yaşanan çağın ötesine uzanır, kıyametle başlar, yani başı vardır ama ileriye doğru sonsuzdur ve ancak bu bakımdan sonsuz olduğu söylenebilir. Görüldüğü üzere Yeni Ahit'te zaman hep bir doğru üzerinde ilerlemekte, başı sonu belirlenmekte ama ona asla mutlak ezellik ve ebedilik izafe edilmemektedir. *Aion* diyeceğimiz bu zamanın üzerinde de Tanrı'nın belirlediği vakitler yer almaktadır ki bunlara da *kairos* denmektedir³⁴.

³⁴ Bunlar İlk Hristiyanlıktaki zaman konseptinin anlaşılmasına dair soyut zaman kavramlarıdır. Yeni Ahit'te *kronos* manasında somut zaman da kullanılmış, fakat Yunan düşüncesinden çok farklı yerde konumlanarak zamanın mahiyetiyle alakalı bir anlam sahasına sahip olmayıp geçen somut bir zaman dilimini ifade etmiştir. (krş. Cullmann, 1962: 49)

1.3. Bilimin Zamana Bakışı

Yukarıdaki bölümlerde antik medeniyetler ve semavi dinlerdeki zaman algısı incelendi. Özellikle antik medeniyetlerdeki zaman, sürekli bir döngüyü öngörmesi bakımından dikkat çekmiştir. Zamandaki bu döngü ve döngü içerisinde kendini sürekli tekrar edişi, bu medeniyetlerde zamanın bir yandan ritüellerini düzenlemesini sağlamaktadır. Öte yandan ise sonsuzluk kavramıyla bir zıtlık içerisinde görünmektedir. Antik Mısır sonsuzluk bakımından iki farklı kavram içermekle özellikle öne çıkar. Mezopotamya şehir devletlerinin zaman açısından belirgin yanı ise astronomi ve matematikle ilgilenmeleri, dolayısıyla zamanın ölçümüne büyük katkıda bulunmaları olmuştur. Antik Yunan sonsuzluktan çok şimdiyle ilgilenmiş ama diğer iki antik medeniyette olduğu gibi onda da zamandaki döngü öne çıkmıştır. Ancak Hristiyanlığın gelişiyle birlikte zamanın başı ve sonu düşüncesi belirmiş, böylelikle zamana ilk kez bir doğru üstünde ilerleme niteliği yakıştırılmıştır. Bu zaman anlayışı ise antik medeniyetlerden epey ayrılmakta ve temeli semavi dinlerin kitaplarındaki dünyanın yaratılışı ile kıyamet ve öte dünya anlatılarına dayanmaktadır. Bununla birlikte gerek antik medeniyetlerin gerek semavi dinlerin zaman algısı zamanı tanımlamaya yönelik zaman üzerine bir düşünme eyleminin sonucu olmamıştır.

Bu bölümde incelenecek zaman ise kültürel ve dinî anlayışlardan farklı olarak zamanın kendisi üzerine düşünmeyi konu edinecektir. Bu anlamda ilkin sosyolojinin, zamanı toplum yaşamını düzenleme işlevi bakımından değerlendirmesine yer verilecektir. Çünkü sosyolojik zaman, zaman kavramını birey değil, toplum üzerinden ele almakta, toplumdaki işlevi üzerinde düşünmektedir.

Sosyolojik zamanı izleyen bölümde, edebiyat biliminin zamana ilişkin belirlemeleri irdelenecektir. Çünkü her edebî metin, aynı zamanda bir anlatı demektir. Anlatı ise belirli bir zaman içerisinde olan bir süreçtir, dolayısıyla zamanlı bir edimdir. İşte anlatıdaki bu zamanlılık, bir yandan anlatı zamanı, öte yandan anlatının zamanı düzlemlerinde değerlendirilecektir.

Fizik ise zamanı başlı başına bir nicelik olarak görmektedir. Fizik, zamanı olayların süresini ölçmek ve onları sıraya koymak amacıyla kullanır. Çalışmamızı ilgilendiren kısmı ise fiziğin, zamanın kendisini nasıl belirlediğini incelemektir. Bu bakımdan iki büyük ayrım dikkat çeker. Zaman, bu ayrımın bir yanında mutlak, yani kendi başına var

olup belli başlı şartları gereksemeyen bir niceliktir. Öbür yanında ise ilkinin tam tersine olarak maddeye ve birtakım şartlara bağlı olarak değerlendirilmektedir. Zamanın üstünde bu şekilde düşünme fizikten metafiziğe geçilecek eşiği belirler. Böylelikle metafizik zaman, zamanın ne olduğu, nasıl algılandığı, özneyle ilişkisi gibi konuları irdelemektedir. Aşağıdaki bölümlerde zaman, tam olarak bu şekilde, sosyoloji, edebiyat bilimi, fizik ve metafizik alanlarındaki belirlenimleriyle incelenecektir.

1.3.1. Sosyolojik Zaman: Toplum Yaşayışını Düzenleyici İşlevsel Yaklaşım

Sosyolojik zaman, zamanı toplumdaki faaliyetleri düzenleyici bir nicelik unsuru olarak gören bir zaman algısıdır. Konu hakkında hemen hiç araştırma yapılmadığını, bunun sebebininse zamanın hâlâ felsefe geleneği içinde ele alınması olduğunu kaydeden Norbert Elias (2014: 11), sosyolojik zamanla ilgili tüm kavram çerçevesini çizmiştir. Aşağıda Elias'ın bu konudaki fikirleri ve vardığı sonuçlar aktarılacaktır.

Fiziğin son derece ilerleyip teknik sonuçları itibariyle toplumda büyük önem kazanması zamanı da adeta insandan uzaklaştırıp tabiat olaylarının sahasına itmiştir. Oysa insanlık tarihine bakıldığında bu tezahür, nispeten yakın bir tarihte konumlandırılabilir. Elias bu konudaki kırılmayı Galilei'nin çağında görmektedir. Öncesindeyse zaman sosyal yaşamı düzenleyen bir araç olmuştur (a.g.e.: IX). Böylelikle zamanın neden öncelikle fizik sahasını değil de sosyolojiyi ilgilendirdiğini gösterip çalışmanın amacını ve zamanı sosyoloji açısından konumlandırışının gerekçesini göstermektedir.

Zamanı ve sosyal faaliyetleri belirlemede önce tabiat olayları mesnet alınırken sonraları saatler aynı işi görmeye başlamıştır. Felsefenin temel olarak biri sübjektif diğer objektif iki farklı tutumla ele aldığı zaman meselesinde mesafe kat edemediğini belirtir. Bunun için felsefedeki zaman epistemolojilerine sırt çevirip insanlığın uzun öğrenme sürecini temel almanın gerektiğini, metninin amacının da bu olduğunu kaydetmektedir (a.g.e.: XI). Dolayısıyla buradan zamanın kendisini düşünmekten çok sonuçları üzerinden tespate giden bir yol izleyeceğinin sinyallerini vermektedir. Bu bakımdan sözgelimi insan tekinin hayatındaki olaylar tekerrür edemeyeceğinden takvim bir referans noktası sayılmaktadır. Takvimden haberi olmayan ve sosyal ilişkilerini takvim aracılığıyla düzenlemeyen topluluklarda zaman kavramı, takvimleri olanlara göre büyük farklar gösterecektir (krş. a.g.e.: XII, XIII). Elias buradan toplumların zamanın kendi içlerinde işgal ettiği konuma göre bir zaman tavrı geliştirdiklerini savunur. Böylelikle yukarıda metnin amacı olarak

belirttiği, felsefi düşünce mahsulü zaman açıklamalarının geçersizliği iddiasını da güçlendirmektedir. Zaten insanın öğrenme sürecinin de çok uzun olup en başından itibaren dikkate alınması gerektiğini kaydettiğinden insanlığın, belki de medeniyetin, daha erken safhalarındaki sosyal yaşayış ve düzenlerini de zamanı anlama çabasının bir parçası haline getirmektedir³⁵.

Çalışmasının amacını belirlemede yer verdiği bu tarihî verilerden zamanın fizik yönünü ihmal ettiği veya edilmesi gerektiği beklenilmemelidir. Elias, daha önce de eleştirdiği biçimde zamanı sadece fiziğin veya metafiziğin meselesi olarak görüp anlamının imkânsızlığının sadece sosyal yönü öne çıkarılarak da aşılamayacağını, bunun yerine insanı zaten içinde yaşadığı fizikle, yani tabiatla bir ele almanın gerekliliği görüşünü savunur (a.g.e.: XV). Gelgelelim fizik üzerinde düşünmek diye de tarif edilebilecek metafiziğin zaman belirlemeleri karşısında, aynı toleransı göstermez. Fiziği dâhil etmesi ise bir şarta bağlıdır: Tabiat bilimlerinin insanın tabiattaki ve tabiatın doğmuş bir varlık oluşunu dikkate alarak araştırma alanlarını genişletmeleri gerekmektedir. Fizik ile metafiziğe ve bunların zaman anlayışlarına bakışı açısından şu alıntı, sosyolojik zaman ayrımını sağlayacaktır:

“Zaman”ın kullanıldığı her yerde hakikaten “çevreleri” içinde bulunan insanlar, yani sosyal ve fiziki süreçler aynı anda söz konusudur. Bu kitapta da tek kelimeyle kabaca, insanların zamanı belirlemeye ne amaçla ihtiyaç duydukları sorusu sorulmaktadır. [...] zira olayların kesintisiz bir akış halindeki sıralanışında durum ve süreçler yan yana konup doğrudan karşılaştırılmazlar, işgal ettikleri yerler peş peşe gelmektedir. (a.g.e.: XVI, XVII)

Yukarıdaki alıntı Elias’ın meselesinin, zamanın ne mahiyeti ne keyfiyeti, aksine amacı olduğunu gösterir. Böylelikle zamanı tamamen sosyolojik bir vakıa, dolayısıyla da tamamen insan topluluklarının içerisinde konumlandırarak açıklamaya çabalayıp işin felsefi yanını izale edecektir. Buna göre zaman insanın; başka insanlar, toplum ve çevresiyle ilişki içerisine girmesi, daha doğrusu olup bitenleri onunla ilişki içine sokması, sonrasında da kendine (yukarıda da belirtildiği üzere) bir referans noktası tabiat olayları veya saat gibi teknik aracılığıyla tayin etmesidir. Dolayısıyla zaman, insanın insanla, bundan ötürü de toplumla ilişkilerini düzene koyar. Zaten Elias’a göre bu kavramı kuran

³⁵ Elias zaman tayini meselesinin halledilebilmesi için belki asırlarca süren bir vetirenin yaşanması gerektiğini belirtirken öte yandan felsefi düşüncenin zamanı ele alışından yüz çevirmek gerektiğini şart koşar. Hâlbuki insanın zaman nedir sorusunu sorabilmesi için binlerce yıl geçmesi gerekmiştir.

fert değildir, ferdin, içine doğduğu toplumda süregelmiş olanı tevarüs edişidir (a.g.e.: XVIII).

Elias, daha önce eleştirip yüz çevirdiği felsefi yönelişlerden olan sübjektif zamanla arasına mesafe koymaktadır. Amacı, öznenin kurduğu bir zaman kavramı değildir, zaman kavramını ortaya koyan toplumdur. Bu bakımdan yetişmekte olan bir insan, davranış ve duyumsamalarını sosyal bir kurum olan zamana göre düzenlemeyi vakitlice öğrenmezse, yetişkin birisi konumuna ulaşması imkânsız olmasa da, son derece zorlaşacaktır. Elias'ın tespitlerinden şunu anlayabiliriz: Sosyolojik zaman dendiğinde, işlevsel bir zaman tanımlamasında bulunmaktadır. Sosyolojik zaman, biraz daha açmak gerekirse, zamanın ne olduğundan çok hangi amaca hizmet ettiğini dikkate almaktadır. Elias'ın felsefi açıklamalardan sarfinazar etmesi de bu bakımdan gayet tabii karşılanmalıdır. Çünkü felsefe, zamanın ya ontolojisine ya epistemolojisine bakacak, sosyal yönüyle ilgilenmeyecektir. Nitekim çalışmamızın 2. bölümünde görüşlerini aktardığımız filozofların hiçbirisi zamanı, insanlararası bakımdan değerlendirilmemektedir.

Elias'ın zamana dair görüşü son derece somuttur: “Sandallar ve saatler nasılsa zaman da tıpkı öyledir, insanlar arasında yerine getirdiği belirli görevler, spesifik amaçlar bağlamında gelişmiştir.” (a.g.e.: XX) Elias da zamanın transandantal ve apriori karakterinden söz ederek Kant'ın açıklamasını eleştirirken, “zaman bir fikir değildir” (a.g.e.: XXI) önermesiyle de Platon'un zamanı sonsuzluğun sureti görmesini örtük bir biçimde eleştirmektedir. Ayrıca zamanın toplum içinde ve toplumdan topluma kazandığı anlamın altını çizerek onu sosyal bir kuruma indirip kurumlaştırmış olmaktadır.

İster tabiat olayları, ister insan icadı takvim veya saat gibi zaman gösteren unsurlar olsun Elias bunları daima toplum hayatını düzenleyici veya toplum hayatında bilgilendirici birer mesaj işlevi görmeleri bakımından ele almaktadır. Sonuç olarak, bizzat zamanın kendisini de zamanı gösterenlerle bir tutarak, gösteren ile gösterileni birbirine eş saymaktadır³⁶: “İnsan yarattığı semboller olan saatlerin değişen rakamları, takvimin değişen tarihleri, işte zaman budur.” (a.g.e.: XXII) Zamanın haberleşme işlevi ve sadece bireyin değil toplum içindeki bireyin yaşayışını düzenleyişi öne çıkarılarak zaman, her ne kadar fiziki yönü inkâr edilmese de, adeta salt sosyolojik bir olgu sayılmaktadır. Bu

³⁶ Burada totoloji olduğu açıktır.

bakımdan insan teki sosyalleşirken bir semboller bütünü olan dil gibi zamanı da öğrenmek zorunda kalmaktadır. Fakat zamanın sembolleşmesi binlerce yıllık bir medeni yaşam sürecinin sonucunda olabilmektedir.

Özellikle modern düşünce itibariyle insan teki merkezli anlayıştan hareket eden felsefeden ayrılan Elias, insanı toplum içinde ele almakta, yine zaman belirteçlerinin sosyolojik anlamdaki önemine dikkat çekmektedir. Takvim zamanı da bu anlamda toplum zamanı olmakla ferdin toplum, olaylar ve evren içerisinde kendini konumlandırmasına yarayacaktır:

Takvim zamanı; insan tekinin, birçok başkalarının da bulunduğu, birçok tabiat süreçlerinin olduğu bir dünyaya, sosyal bir dünyaya, tabii bir evrene yerleştirilişini basitçe gözler önüne sermektedir. Kişinin sosyal ve tabii süreçler akıntısında aldığı yer takvim yardımıyla gayet net tespit edilebilecektir. (a.g.e.: XXXVIII)

Aslında iki ciltlik *Uygarlık Süreci* çalışmasıyla tanınan Elias, bu çalışmasına paralel, ferde toplumca dayatılan zaman zorlamasını da medenileşmenin getirdiği zorunluluklardan sayarak, zaman hakkındaki araştırmasını da kendisi için daha büyük bir araştırma bütününe içine yerleştirmektedir. Yine bu açıdan da, ortaya koyduğu işlevsel zaman tanımı geçerlilik kazanmakta, zira zamanı iletişim, yönelim ve davranış ile duygulanımları düzenleme diye üç farklı işlev üzerinden incelemektedir. Zamanın toplumdaki bu etkisi, fiziğin kabul ettiği mekânın üç boyutu ile zaman boyutuna ilaveten bilinç bakımından bir beşinci boyut olarak insanları, yani toplumu devreye sokmaktadır. Elias'ın zaman anlayışı temel olarak toplumdaki fertlerin birbirleriyle ve toplumun zaman içindeki seyriyle alakalı konumlarını düzenleme işlevi üzerinden belirlendiği için, insanları ve oluşturdukları toplumu beşinci boyut kabul etmesi tabiidir. Elias, kitabının önsözünde sosyolojik zaman anlayışını, temelde zamanın toplumdaki işlevi üzerinden belirlemesine rağmen, kitabın devamında da bazı detaylar sunmakta fakat çok sık tekrara düşmektedir.

Zamana dair dil kullanımı, yani zaman hakkında konuşurken söylediklerimiz zamanı şöyleştirerek efsane karakterine bürümekte, fizik ile metafizik de bu efsanevi karakterden hareketle açıklamalarda bulunmakta, hâlbuki bu tutum zaman hakkında düşünmeyi yanlış yollara saptırmaktadır. Elias'a göre, felsefe, kavramı lağa etmiştir. Elias zamanı, “farklı olay akışlarını ilişkiye sokan ve tedricen ilerleyen bir kavramın sembolü” diye tanımlamaktadır (a.g.e.: 14). Gelgelelim bu tanım totolojiyi andırır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Elias, zamanın mahiyetini tanımlamaz, onu araçlaştırır ve ancak amacını

tasvir eder. Tekrar ifade etmek gerekirse sosyal zaman, tamamen işleve dayalı bir zamandır ve insanlararası, toplum içindeki farklı olayları birbiriyle ilişkilendirmeye, yani bunları bir düzene koymaya yarar. Elias, zamanı tanımladıktan sonra önceliği, zamanı sosyal rolü açısından belirlemeye atfetmektedir.

Zamanın belirlenmesinde iptidai kavimlerde rastlanan basitlik, şehirleşme ve ticaretin artışıyla zamanın toplum içindeki düzenleyici işlevini güçlendirmiştir. Çünkü şehirleşme, birlikte yaşayabilmenin bir ürünüdür ve ancak işbölümüyle mümkün olmaktadır. İşbölümünün olabilmesi için senkronizasyon önemlidir. Bunu yapabilmek için, önceleri tabiat olaylarının gözlemine yönelme söz konusuysa, medeniyetin ilerleyişiyle zaman tayinine güneşi esas alan toplumlar böylelikle birlikte yürüttükleri faaliyetleri düzene sokabilecekleri bir referans noktası elde etmişlerdir (krş. a.g.e.: 23). Fakat anlaşılacağı üzere bu, zamanın nicelendirilmesi, yani ölçümüyle alakalı bir meseledir. Dolayısıyla bundan çıkarabileceğimiz sonuç, zaman ölçümünün birlikte yaşamayı düzenleme görevi ifa ettiğini belirlemek olabilecektir. Bu durum Elias'ın çizdiği kavram çerçevesi içinde tutarlı bir yaklaşımdır. Bununla birlikte felsefeyi, yani zamanı toplum değil, fert ve zihin tasavvuru üzerinden açıklama faaliyetini eleştirmesinin de zeminini oluşturmaktadır. Nitekim Elias, evrimin başında insanın daha boş bir zihinle nasıl olup da apriori zamana sahip olacağını sormaktadır³⁷. Çünkü zamanın ölçüsünü geliştirmeden yaşadıklarını zaman sekansları halinde yaşamayı mümkün görmemektedir (a.g.e.: 28). Elias, sosyolojik zamanla ilgili kuramını desteklemek amacıyla insanın evriminde çok ani bir geçiş farz etmek zorunda kalmaktadır (a.g.e.: 35). Hâlbuki zaman hakkında düşünmeye başlayabilmek için homo sapiens'in binlerce yıl beklemesi gerekmiştir. Fakat bu, insanın zaman duyusu olmadığı manasına gelmemektedir. Hatta zamanı düşüncesinin tam da Elias'ı destekler nitelikte onca yıllık tarihî öğrenim müktesebatıyla mümkün olduğu bile söylenebilir.

³⁷ Hâlbuki felsefede kastedilen, insan türünün kökeninden çok homo sapiens olsa gerektir. Evrim biyolojisinin evrimin ilk safhalarındaki bilinç durumlarına dair araştırmaları bahs-i diğer olmakla birlikte insan dediğimiz gelişmiş türe ulaşıldığında onda belki zaman isimleşmemiş ama tasavvuru muhtemelen var olmuştur (ayrıca krş. Mainzer, 1995: 13-15). Zira ölümün farkında olduklarına dair deliller mevcuttur. Demek ki bir sonları olduğundan haberdardılar. Öyleyse zamanı idrak etmişlerdir. Bundan ötürü Elias'ın burada ismi kavrama önelediği tespitinde bulunmak mümkündür. Nitekim yukarıda da gösteren ile gösterileni bir tuttuğunu belirlemiştik. Hâlbuki isim kavramı adlandırmakla ondan sonra gelmek gerekir (krş. Arens, 2000: 370).

Zamana, daha doğrusu zamanın ölçümüne bir kez sahip olan insan bazı kavramlar geliştirmiştir. Bu cümleden olarak, “‘önce’ ve ‘sonra’ gibi kavramlar insanın birbirine ait olmayanları birlikte tasavvur etme kabiliyetinin dışavurumlarıdır” (a.g.e.: 45). Daha önce de defaaten dile getirdiği üzere Elias zamanı, zaman tayini üzerinden, yani tabiat olayları aracılığıyla gün, ay ve yılların oluşturulması tarihini dikkate alarak açıklamak gerektiğini, fakat felsefe tarihinde bu işin böyle yapılmadığını belirtmektedir (a.g.e.: 66). Bu durum, belirleneni belirleyenle açıklama çabasıdır ve sosyal zamanın en özlü tanımıdır.

Elias mekânı, değişimin izale edildiği durum ilişkisi, zamanıysa değişimin izale edilmediği durum ilişkisi olarak görmektedir (a.g.e.: 74-76). Demek istediği, değişim bir kenara bırakıldığında zaman ile mekânın aynı olacağıdır. Ama zamanı ölçmek için değişim, dolayısıyla hareket unsuru işin içine girdiğinde aslında felsefi geleneğin hemen her safhasında zamanın hareketle ilişkilendirildiği gerçeğini atlamış olmaktadır. Öte yandan Galilei’nin zaman deneyinden verdiği örnekten çıkardığı, “Zaman ifadesi [...] fiziki hareketi, yani zaman ölçüsünü tanımlamaktaydı” (a.g.e.: 85) sonucu zamanı hareketin sayısı olarak görmeye, dolayısıyla Aristoteles’in “zaman hareketin sayısıdır”³⁸ tanımına çok yakın olduğu ortadadır. Ölçüt olarak da Galilei’nin referans aldığı nabız atışına mukabil iptidai toplumlarda tabiat olayları veya gök cisimlerinin, ileri toplumlardaysa gelişmiş saatlerin var olduğunu çok yerde tekrar etmiştir. Sosyal zaman dediği de bu şekilde ölçülen zamanı toplum hayatını tanzim edici bir işlev içinde görmekten ibarettir. Önceleri sosyal olayların ölçütü olan zaman, Galilei sayesinde tabiat olaylarına aktarılmış, böylelikle Elias’ın, zaman hakkında konuşurken en büyük handikap olduğunu iddia ettiği tabiat ve insan/toplum ayrımı böylelikle başgöstermeye başlamıştır. Hâlbuki Elias, zamandan bahsedilirken, fiziki ve sosyal ayrımı yapılmaması, zamanın, her ikisini aynı anda içerdiğinin gözetilmesinin gerektiği görüşündedir (a.g.e.: 91). Zamanın insan merkezliliğinden hareketle Galilei aracılığıyla fiziğe, dolayısıyla tabiata aktarılması bu bakımdan Elias’ın sosyal ve fiziki zamanı birlikte ele alma talebinin de bir gerekçesi olmaktadır.

Toplum zamanı ile ferdin doğrudan ilişkisi vardır: “Her yerde mevcut bir zaman duygusunun içine düşmüşüzdür. Bu zaman duygusu öz kişiliğimizin parçası olmuştur.

³⁸ Buna Aristoteles’in aynı zamanda fizikçi olduğu gerekçesiyle itiraz etmek makul olmakla birlikte, fizik ve felsefe ayrımının çok daha yakın çağlara ait bir tezahür olduğunu da kabul etmek gerekecektir.

[...] Adeta dünyayı başka türlü yaşamak mümkün değildir.” (a.g.e.: 146) Zaman hayatın her yanını kuşatmakta, fertler de yaşadıkları toplumun zaman hissiyatının içinde yer almakta, yaşayışları bu zaman hissiyatıyla belirlenmektedir. Yani ferdin zaman algısını belirleyen yaşadığı toplumun zamanıdır. Dolayısıyla ferdin zamanı duyusunu anlayabilmek için topluma, toplumunkini anlayabilmek için de tarihine bakmak gerekecektir: “Eski toplumlarda zamanı belirlemenin tabiat ve işlevini anlamak için belki anlayışlarını asıl sosyal kontekstinin içinde olabildiğince titizlikle görmeye çalışmak daha verimli olacaktır.”³⁹ (a.g.e.: 148)

Sonuç itibariyle, zamanın ontolojisinden çok zamanın belirlenmesi (nicelendirilmesi, ölçülmesi) üzerinden işlevsel bir zaman tanımı ortaya koyarak toplumu bu incelemenin zemini sayan sosyolojik zaman yaklaşımı bakımından Elias, zaman kavramına kendi yaklaşımını “giriş seviyesinde bir adım” (a.g.e.: 180) saymaktadır. Konunun başında da belirtildiği gibi oldukça bakir bir alan olan sosyolojik zaman konusunda yapılan çalışma sayısı oldukça azdır. Elias, bu yolda izlenebilecek bir metot önerisi olarak takvimin gelişimini izlemeyi ortaya atmaktadır (a.g.e.: 188). Bahsettiği toplum gelişimi metodunda takvimin gelişimini incelemek zamanın ölçülüşünü takip etmeyi sağlayacak ve zaman problemini açıkça ortaya koymaya yarayacak bir modeldir.

1.3.2. Anlatının Zamanı: Anlatıya Eklenen Zamanın İnsan Zamanına Dönüşmesi

Bu başlık altındaki zaman türüyle ilgili tartışmayı başlatan aslında, Alman germanist Günther Müller’in, Goethe’nin morfolojisinden yola çıkarak edebî eserler ile organik tabiatlar arasındaki uyuşmalara işaret edişi ve düşüncesini daha da belirginleştirmek üzere morfolojik poetikası altında toplanan “Erzählzeit und erzählte Zeit” (1974) makalesidir. Müller, “[...] anlatma sanatı özel bir şekilde başlı başına zamanla ve olayların akışıyla alakalı olup kişiler, teoremler, çevre, coğrafya ve ruh haliyse her şeyden önce olayları cisimleştiren malzemedir” (1974: 270) ifadesiyle zamanın anlatma sanatıyla ilişkisini anlatının diğer elemanlarıyla ilişkisinden ayrı bir konuma yerleştirir. Müller, anlatma zamanı ile anlatılan zaman ilişkisini de şöyle tanımlar:

³⁹ Çalışmamızda izlediğimiz metodu teyit etmesi bakımından önemlidir. Nitekim biz de felsefenin zamanı açıklayışını ele almadan önce kadim medeniyetlerin, özellikle de Antik Yunan’ın zaman anlayışını irdeledik.

‘Wilhelm Meister’in Çıraklık Yılları’ yaklaşık 650 sayfa tutmaktadır, basılan sayfa sayısı anlatıcının hikâyesini anlatmak için ihtiyaç duyduğu fizik zamanın ölçüsü sayılabilir. ‘Çıraklık Yılları’nda anlatılan zaman günü gününe belirlenememektedir, yine de farklı safhaların zamandaki yayılışına dikkat edilirse takribi sekiz yıllık bir süre ortaya çıkmaktadır. (a.g.e.: 270)

Öyleyse, ele alınan edebî eserin sayfa sayısı anlatma zamanı, eserde anlatılan olayların yayıldığı zaman dilimiye anlatılan zaman olacaktır. Müller’in zamanı anlatı düzleminde böyle ikili görüp kavramlaştırması, edebî eserin biçimi/tarzı için belirleyicidir. Örnek olarak aldığı Goethe’nin, Wilhelm Meister eserinde zamanı günü gününe açık seçik belirtmeyişi, anlatısının esas nesnesi, yani “insanın başkalaşımı ve başkalaşımın geçişliliği” (a.g.e.: 271) dolayısıyla önem arz etmektedir. Bu da göstermektedir ki anlatma zamanı ile anlatılan zaman gelişigüzel olmayıp hep bir amaca hizmet eder. Sözgelimi Müller’in onlarca kısmını alıntılıdığı *Mrs Dalloway*’de, Wilhelm Meister’in aksine saatlerin tamı tamına kaydedilmesini de yine eserin tarzı ve biçimi bakımından belirleyici bulmaktadır. Çünkü, “anlatılan ruhani zamanın fizik zamanla ilişkisi ve fizik zamanın faydalı düzenleyiciliği ile acımasızlık çizgisi burada [eserde], zaman hakkında [...] felsefeye dalmaksızın şaşırtıcı bir netlikle gün yüzüne çıkmaktadır” (a.g.e.: 273). Zamanın anlatı bakımından önemini vurgulayan anlatma zamanı ile anlatılan zaman ilişkisi “kişiyi, anlatma sanatının başdöndüren biçim bolluğundan geçirtecek ilk kılavuz[u] [...] muhtelif anlatılardaki anlatılan zamanın incelenişi” (a.g.e.: 274), ikinci kılavuzu teşkil eder, çünkü anlatma fiilinin sahip olduğu zaman ölçüsü gelişigüzel olmayıp aksine, önemli bir şekillendirme hamlesidir⁴⁰. Anlatma zamanı keyfilikten çok bir seçimin nesnesidir. Yazar/edip muhayyilenin ortaya çıkardığı bir olaylar insicamından dile dökmek istediği anlatı için bir ayırımda ve seçimde bulunmaktadır: “Anlatılan zaman daima seçilmiş zamandır.” (a.g.e.: 276)

Günther Müller’in açtığı yoldan ilerleyen muhtelif çalışmalar arasında en dikkat çeken ve kapsamlısı, Ricœur’ün *Zaman ve Anlatı* eseridir. Aşağıda anlatı zamanıyla ilgili detaylandırmaları Ricœur’ün bu eseri üzerinden nakledeceğiz.

⁴⁰ Müller’in anlatma zamanı ile anlatılan zaman öncesinde anlatının kendi durumuna biçtiği cisimsizlik bakımından kullandığı şu ifadelerin *Saf Aklın Eleştirisi*’ndeki şemalaştırma faaliyetiyle ilişkisi ayrıca dikkate ve çalışmaya değer bir konu olarak göze çarpmaktadır: “Anlatma zamanı ile anlatılan zaman onda kesinlikle mevcuttur, fakat saatlerin zamanına yabancı, bedensiz, şemavari bir şekildedir, şema ise gelişigüzel bir ifade değildir. Çünkü okunmayan anlatının [...] okunan, şimdileştirilen, ses ile bedene kavuşturulanla ilişkisi bir ‘bitki’ veya ‘hayvan’ tipinin gerçek hayvanlardan, gerçek ve özel bitkilerden biriyle ilişkisine benzetilebilir görünmektedir, bunların kestirilemeyecek dizileri içerisinde o tip gün yüzüne çıkar.” (1974: 275)

Ricœur'ün temel varsayımı, anlatma faaliyeti ile insan tecrübelerindeki zamanlılık arasındaki bağın tesadüfî olmayıp kültürleri aşan karşılıklı bir bağımlılık olduğudur (krş. 2007: 108). Ricœur bu varsayımını sınamak için de araştırmasını iki temel metinden hareketle yürütmektedir, ilki Augustinus'un *İtiraflar*, ikincisiyse Aristoteles'in *Poetika* eserleridir. Aslen üç cilt olup Türkçe'de dört cilde bölünerek yayımlanan eserin ilk cildinde anlatının zamanla bağıni kuran kuram zeminini oluşturmakta, ikinci ciltte kuramını tarihyazımına, üçüncü ciltteyse kurmaca anlatıya doğru genişletmekte, kısmen de uygulamaktadır. Son cilt, zamanlılık aporetigi üzerine yazılmış olup iki ana bölümünden ilki zamanın fenomenolojisi, ikincisiyse tıpkı ikinci ciltte olduğu gibi zamanın tarih ve kurmacayla ilişkisi üzerinedir. Tarihî anlatıda mevcut bazı mecburiyetlerin kurmaca anlatıda ortadan kalkışını göstermekle esas itibariyle ikinci ciltle ilişkilidir. Bu çalışmada eserin birinci ve üçüncü cildini inceleyeceğiz. Birinci cilt diğer tüm ciltlere ve uygulamasına esas alacağı kuram zeminini kurmaktadır. Kuramının temel problemlerini burada ele almaktadır. Üçüncü cildin bu çalışma için önemi Ricœur'ün kuramını doğrudan doğruya kurmaca metinlere uyguluyor olmasıdır. Bunlar arasında bizim inceleme nesnemiz olan *Büyülü Dağ* dâhil geçtiğimiz yüzyılın üç önemli eserine yer verir. Aşağıda önce genel anlamda zaman ile anlatı arasındaki bağı kurduğu kuramına, sonra da bunun kurmaca anlatı özelindeki yansımalarına yer vereceğiz.

Gerek anlatısal işlevin yapısal benzerliğinin, gerekse her anlatısal yapının gerçeklik gerekliliğinin son hedefi insan deneyiminin *zamansal* niteliğidir. Her anlatısal yapının sergilediği dünya *zamansal* bir dünyadır hep. [...] Zaman ancak anlatısal olarak eklemlendiği ölçüde insan zamanına dönüşür; buna karşılık olarak da anlatı ancak zamansal deneyimin özelliklerini gösterdiği ölçüde anlamlı hale gelir. (a.g.e.: 24)

Ricœur'ün amacı aslında anlatı dünyasının tıpkı insan dünyası gibi zamanlı olması, yani bir zaman âlemi içinde yer almasıdır. Gerçeklik gerekliliği demesinin sebebi ise anlatının gerçekliğe kavuşmasının insanın zaman tecrübesiyle örtüştüğü yerde olacağıdır. Zaman anlatının parçası olunca insan zamanı olur. Burada karşılıklı bir etkilenme, yani etkileşim vardır. Nitekim anlatının anlamını kuran da zamandır. Dolayısıyla zaman anlatıyı, anlatı da zamanı dönüştürür. Kitapta sürekli, zamanla ilgili felsefî spekülasyonların sonuçsuz kalıp bir nevi zihin jimnastiğinden ibaret olduğu, karşılığını ise anlatma, daha doğrusu hikâye etme faaliyetiyle aldığı tezi savunulmaktadır, ama “anlatma etkinliği de boşluğu doldurarak aporileri çözecek değildir. Çözüyor olsa bile, bunu terimin kuramsal anlamıyla değil de bir bakıma şiirsel anlamıyla yapar” (a.g.e.: 30).

Augustinus'un *İtiraflar* eserinde bizim de 2. bölümde detaylarıyla ele aldığımız zaman araştırmasında olduğu gibi hemen bütün zaman felsefesi tarihinde de gördüğümüz üzere felsefe, problemi irdelemekte fakat kesin çözüme ulaştıramamaktadır. Burada kesin çözümün arzulanabilir olması başka bir mesele olmakla birlikte anlatma faaliyetinin, hatta sanatının, sözgelimi plastik sanatlardan ayırıcı niteliği olan zamanlılığı, yani ancak belli bir zaman içerisinde gerçekleşiyor olması vurgusu dikkat çeker. Bu bakımdan Ricœur, bir akıl faaliyeti olan felsefeye, çözüm üretmesi değil benzer bir sorgulamayı anlatma sanatı üzerinden yürüttüğü için muhayyilenin etki alanının sonucu olan şiir/edebiyat/anlatı ile düşümdeş diyebileceğimiz bir karşılık bulmaktadır. Yine Augustinus'tan hareketle, "kanıt ile dinsel şiirin XI. kitabın birinci bölümünde kaynaşması [...] bile şu anlama gelmektedir: Yalnızca çözümün değil, sorunun kendisinin de şiirsel bir hava içinde sunulması, aporiyi yan yana gittiği anlamsızlıktan kurtarır." (a.g.e.: 30) Bu tespitten yola çıktığımızda, zaman probleminin, tezimiz özelinde, edebiyat düzlemine getirilmesi çözüm sağlamayacaksa bile en azından problemin dile getirilmesi dolayısıyla anlam kazanmasını sağlayabilecek, çözüm arayışları da böylelikle belki daha elle tutulur bir zemine kavuşmuş olacaktır.

Ricœur'ün de yer verdiği, Augustinus'un "Nedir gerçekten zaman?" (a.g.e.: 31) sorusu gibi zamanın ontolojisine yöneltilen her soru, kavramın müphemliği itibariyle daima aynı kavramın varlık meselesi haline gelmekte, halbuki hakkında konuşabiliyor, fikir yürütebiliyor, hatta bizzat konuşurken de başkası bahsedince de anlıyor olmamız vakıası bu ontolojik sorunun cevaplanmasında zamanın var olmayışının aleyhinde tavır alabilmeye gerekçe teşkil etmektedir. Ricœur'e göre, "böyle bir soru sorulduğu anda, zamanın var olması ve var olmaması konusundaki bütün eski güçlükler sökün eder" (a.g.e.: 31). Varlıkla ilgili ilk soruyu varlığın lehine cevaplamamanın zımni ve mecburi devamı nerede sorusu olacaktır:

"Eğer gelecek şeyler ile geçmiş şeyler varlarsa, nerede olduklarını bilmek isterim." [...] Şimdi *nerede* sorusuyla devam ediyoruz. [...] Anlatılmış ve önceden bildirilmiş geçmiş ile gelecek şeyler için *yer* arayışı içindedir. Kanıtlamanın bütün devamı da bu sorunun sınırları içinde kalarak öykülemenin ve önceden kestirmenin içerdiği zamansal nitelikleri ruhun 'içine' yerleştirmeye çalışır. (a.g.e.: 36)

Hatırlama ve bekleyiş minvalinde ve şimdiki zamanın gerçekliği üzerinden zamanın varlığını kabul şeklinde beliren söz konusu ontolojik sorunun cevabı, gayet tutarlı olarak bir sonraki soruya, yani varlığı kabul edilenin nerede var olduğu sorusuna evrilerek

Augustinus'ta, ruhta konumlanır. Zira artık geçmiş olan ile henüz gelmemiş olanın yokluğu epistemolojik olarak hatırlama ve bekleyiş edimleri muvacehesinde cevaplanırken varlığı kabul edilen hâlihazırın yeri ruhtaki buna dair tasavvurdur. Nitekim zamanın Platon'da nüve halinde sezilen sübjektifliğine Augustinus bu yer tanımıyla nihai noktayı koymaktadır. Zamanın varlığı ve yeri bu şekilde belirlendiğine göre, zamanın ölçümü meselesi ortaya çıkacaktır: “Demek ki, bekleyiş ve anımsayış, izlenim olarak ruhun *içinde* yayılım kazanırlar. Ama izlenimin ruhta bulunabilmesi de ruhun *harekete geçmesine*, yani beklemesine, dikkat etmesine ve anımsamasına bağlıdır.” (a.g.e.: 52) Zamanın kipleri bekleyiş ve anımsayış olarak belirlendiğinden ölçülmelerini sağlayan da bu kiplerin birer izlenim olarak ruhta bulunurken yayılmalarıdır. Özellikle “*intentio*” ve “*distentio*”, yani yönelim ve yayılım diyalektiği üzerinden kurulan bağ ancak dikkat sayesinde mümkün olmaktadır (krş. a.g.e.: 53). Sözelimi ruhtaki bir izlenime yönelen dikkat sayesinde izlenimin yayılımı ölçülmekte, dolayısıyla zamanın ölçümü meselesi de böylelikle belirlenmiş olmaktadır.

Augustinus'un küçük bir ilahi okuma eylemi örneğinde somutlaştırdığı zamanlılık önce ferdin diğer eylemleri, sonra ferdin oluşturduğu toplum, en son olarak da toplumların oluşturduğu tarih bakımından bir model teşkil etmekte, “basit bir şiiirden bütün bir insan yaşamına, oradan da dünya tarihine uzanan anlatısallığın bütün evreni” (a.g.e.: 55) burada potansiyel bakımdan mevcut bulunmaktadır. Dolayısıyla Ricœur'ün, Augustinus'un zaman anlayışını tasviri daha büyük ölçekte anlatı zamanı için bir zemin kurma vazifesi üstlenmektedir.

Zamanın ölçümüyle alakalı tespit edilen *distentio* ve *intentio* tema'sı sayesinde bir yanda ezeliyet ve ebedilik, diğer yanda da zaman göz önünde tutularak zamanla ilgili süregelen aporiler tartışılmaya açılarak yoğunlaşmaktadır. Böylelikle Ricœur'e göre zamanlılık ortadan kaldırılmayacak, daha da derinleştirilecektir:

Modern anlatı kuramının gerek tarihyazımındaki gerekse anlatıbilimdeki ana eğiliminin, anlatının ‘zamansal dizilişini bozmak’ olduğu doğruysa, zamanın çizgisel olarak temsil edilmesine karşı sürdürülen mücadelenin tek çıkış noktası anlatıyı ‘mantıksallaştırmak’ değil, ama ondaki zamansallığı derinleştirmektir. *Kronolojinin* ya da *kronografinin* tek karşıtı yasaların ve modellerin *akronisi* [zaman-dışılığı] değildir. Kronolojinin gerçek karşıtı zamansallığın kendisidir. Hiç kuşku yok ki, insan zamansallığın hakkını verebilmek ve onu yok etmek değil ama derinleştirmek, aşamalandırmak, hep daha az ‘yayılmış’ ve hep daha çok ‘yönelmiş’ olan [...] zamansallaştırma düzeylerine göre sergilemek için zamanın ‘ötekisi’nin var olduğunu itiraf etmek gerekir. (a.g.e.: 70)

İkinci bölümde detaylarıyla inceleneceği gibi zaman, birçok filozof tarafından sonsuzlukla ilişkisi bakımından ele alınmıştır. Ricœur de Augustinus'un zamanın sonsuzlukla ilişkisini kurarken sonsuzluğu zamana sınır tayin etmesinden hareketle aslında bu sınır çizici kavramın zamanlılığı daha da derinleştirdiğini göstermekte ve daha sonra hikâyeleştirme ameliyesi düzleminde bunun oynadığı kritik rolü teslim etmektedir. Çünkü modern anlatım kuramları, anlatıdaki zaman sırasını bozma hedefini güderken bu hedefe varılmasını sağlayacak unsur, anlatımın zamanlılığını vurgulamak, derinleştirmek olacaktır. Bunun için de zamanı, ötekisiyle, yani sonsuzlukla sınırlandırmak, anlamını güçlendirmek anlamına gelecektir.

Augustinus'taki ruhun yayılımı meselesi Aristoteles'te Ricœur'ün olayörgüleleştirme dediği *mythos* kavramıyla tersine çevrilmektedir. Ricœur tam burada mimesis kavramını devreye sokar: “[...] *mimetik etkinlik (mimesis)* kavramı bana ikinci sorunsalın yolunu açtı: Canlı zamansal deneyimin, olayörgüsü aracılığıyla yaratıcı biçimde taklit edilmesi sorunsalıydı bu.” (a.g.e.: 71) Bunun sonucunda Ricœur, Augustinus'la temellendirdiği zaman tecrübesini Aristoteles'ten ödünçlediği olayörgüsü üzerinden anlatıda taklit etmekle ilişkilendirmeyi amaçlamaktadır. Böylelikle gerçekteki zamanı anlatıya yansıtmanın yolu açılmaktadır. Ricœur *Mythos*'u, biraraya getirme faaliyetinin tamamlayıcısı olarak gördüğünden poetikayı da “olayörgüleri biçimlendirme, kurma” (a.g.e.: 74) sanatıyla bir tutar. Aynı sebepten ötürü mimesis'i de “mimetik etkinlik” saymaktadır. Poetikanın doğrudan doğruya olayörgüsünü düzenleme faaliyetine vurguda bulunarak burada zaman faktörünün rolünü de sezdirmektedir. Mimesisteki etkin olma halinin de öne çıkarılmasıyla hem poetika hem mimesisin faal taraflarının üstünde durmakta, mimesisteki taklit veya temsilin bir durum değil, hareket şeklinde kavranarak, temsil eden esere aktarma süreci olduğunu kaydetmektedir. Daha sonrasında ise dikkatini eylemin taklidi ile olayların düzenlenmesine yönelterek aralarında bir yarı özdeşlik tespit etmekte, bu özdeşliği de altı farklı kademeye bağlamaktadır:

Buna bağlı olarak da öncelik “neyin” temsil edildiğine (nesneye, konuya) verilir – yani olayörgüsüne, karakterlere, düşünceye [...]. Daha sonra ikinci bir aşamalandırma ile ‘nesne’nin [‘konu’nun] içindeki özelliklere geçilir ve eylem karakterler ile düşünceden önce yer verilir [...]. Bu ikili aşamalandırmanın sonunda da, eylem, tragedyanın “başlıca öge”si, “hedeflenen amaç”ı, “ilke”si ve hatta “ruh”u olarak görülür. [...] “Eylemin temsili ise olayörgüsüdür”. [...] Taklit [...] olayörgüleleştirme yoluyla olayları düzenliyor olması [sic!] nedeniyle bir mimetik etkinliktir. (a.g.e.: 76)

Yukarıdaki alıntı çalışmamızın çözümleme yordamını göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü Aristoteles'in kurduğu düzenleme ve temsili, önceliği konuya, konuda da eyleme veren ikili bir aşama üzerinden ele alarak merkeze yerleştirmektedir. Eylemin bu merkezî rolü zamanlılığın derinleştirilmesiyle belirginleştirilen olayörgüsünü kurmaktadır. Ricœur, bu minvalde anlatıyı, temsil ediş tarzında değil, konusunda bulmaktadır, “çünkü biz Aristoteles'in *mythos*, yani olayların düzenlenişi diye adlandırdığı şeye tam olarak anlatı diyoruz” (a.g.e.: 80). Anlatıya temel alınan anlatının konusudur. *Mythos* ise tam olarak olayları düzenleme, sıraya koyma faaliyeti bakımından anlatıdır. Aristoteles kişidense eyleme öncelik vererek mimesis faaliyetinde de eylemin konumunu düzenlemektedir. Anlatıda karakterleri değil de nesneyi, dolayısıyla eylemi önceleyen tavır aynı zamanda bir taklit etkinliği olarak görülen mimesisi de karakterlerin değil eylemin taklit edilmesi yönünde biçimler. Bir yandan kitabın ilerleyişinde Aristoteles ve Augustinus arasındaki başta da belirtilen tersyüz etme ilişkisi açıklanmaya çalışılmakta, öte yandan da Aristoteles'in tragedyaya hasrettiği düzen özelliği, her tür anlatıya yayılmak istenmektedir.

Yukarıda da söz konusu edildiği üzere kronoloji mantığa uydurulabiliyorsa, “bunun nedeni, başlangıç, orta ve son kavramlarının deneyimden kaynaklanıyor olmamalarıdır: Bunlar gerçekte var olan eylemin özellikleri değil, şiirin düzenlenişinin etkileridir, sonuçlarıdır.” (a.g.e.: 85) Mitosun uyumluluğunu bütünlük, bütünlüğüse başı, ortası ve sonu olan şey diye tanımlayan Aristoteles'in tutumu, anlatıdaki bu sıralama, taklit edilen eylemin barındırdığı özellikler değil ancak mitosun olayları düzenlerken ortaya koyduğu etkiler diye anlaşılabilecektir. Zaten Ricœur'ün Augustinus'un *distentio animi* kavramının tersyüz edilmiş halidir diyerek ele aldığı *Poetika* anlatı düzleminde tam olarak bunu hedeflemektedir, yani olayların kendi niteliği olmayan sıralamayı onlara mitos yoluyla vermektedir. Mitosun verdiği düzen bir sebeplilik düzenidir. Bu düzen bir bakıma gerçek zaman da denebilecek dünya zamanının anlatıdaki zamandan ayırt edilmesi olarak ortaya çıkmakta, anlatının zamanı anlatıdaki olayların iç zorunluluğu bakımından dünya zamanından farklı olmaktadır. Anlatıdaki herhangi iki olay veya eylem arasında gerçek hayatta olsa geçecek zaman anlatıda hesaba katılmaz. Mitosun düzenleyici karakteri bütün olayörgüsü içinde bir genellik, bir bütünlük oluşturmali, tali olaylar varsa da bunlar gelişigüzel olmayıp daima bütünle mecburi bir ilişki içinde bulunmalıdır ki yukarıda sözü geçen sebeplilik de mitosun olaylar dizisinde kurduğu işbu

düzendir: “Olayörgüsünün içerdği tümellik [genellik], onun düzenlenmiş olmasından kaynaklanır; bu düzenlenmiş olma da, onun tamamlanmışlığını ve bütünlüğünü sağlar. [...] Eylemin yapısı, dıştaki rastlantısal olaylara değil de eylem içi bağa dayandığında olayörgüsü bu tür tümeller üretir.” (a.g.e.: 89) Böylelikle bir tutarlılık sağlanmış olacak, olayörgüsü bir bütün halinde cüziden külliyeye geçişi sağlayacaktır. Çünkü sebeplilik bağı içinde bütün tali olaylar olayörgüsü bütününe cüzleridir.

Ricœur mimetik etkinliği kendi içinde üçe ayırır:

[...] *praxis* teriminin, hem *etik*’in üstlendiği gerçek alana, hem de *poetika*’nın üstlendiği imgesel alana ait olması, *mimesis*’in yalnızca bir kopma işlevi değil, aynı zamanda pratiğin alanının *mythos* tarafından ‘eğretilmeli’ olarak dönüştürülme statüsünü açıkça hazırlayan bağlantı işlevini de taşıdığını gösterir. Eğer durum tam olarak böyleyse, *mimesis* teriminin anlamı içinde, şiirsel kompozisyonun kalkış noktasına doğru yapılan bir göndermeyi de korumak gerekir. Ben bu kalkış noktasını *mimesis* I olarak adlandırıyor ve onu temel işlev olarak kalan *mimesis* II’den yani *yaratma* olarak *mimesis*’ten ayırt ediyorum. [...] mimetik etkinlik olan *mimesis*, dinamizminin hedeflediği sonu, yalnızca şiirsel metinde değil, ama aynı zamanda seyirci ya da okurda da bulur. Demek ki, şiirsel kompozisyonun bir de varış noktası vardır; *mimesis* III olarak adlandırdığım bu aşamanın belirtilerini de *Poetika*’nın metninde araştıracağım. [...] Mimetik etkinliğin kavranabilirliğini kendi *dolayım* işlevinden aldığını, bu işlevin de yeniden biçimlendirme gücüyle metnin kalkış aşamasını metnin varış aşamasına ulaştırmak olduğunu düşünüyorum. (a.g.e.: 98)

Bölümlemesinin gerekçesi olarak, olayörgüsünün düzenlenmesi anlamında kompozisyon saydığı mimesisteki farklı işlevleri ayırt etme gerekliliğini gösterir. Tam olarak pratikten şiire geçişi sağlayan ve şiir/anlatı kompozisyonunu oluşturmaya başlayan *mimesis* için I, bir yaratma faaliyeti olarak gördüğü *mimesis* için II nitelemesini kullanmaktadır. Şiir kompozisyonunun vardığı nokta okurdur. Bunu da III. tür olarak nitelemektedir. Bunların ikincisini gerek tarihî gerek kurgu olsun tüm anlatı metinlerinin çözümlenmesinde temel unsur saymaktadır, çünkü *mimesis* II’yle birlikte edebî kompozisyonun dünyası açılmakta, edebiyat eserinin edebî yönü böylelikle kurulmaktadır: “Olayörgüleştirmeyi oluşturan biçimlendirme işleminin anlamı, *mimesis* I ile *mimesis* III diye adlandırdığım ve *mimesis* II’nin kalkış ve varış noktalarını oluşturan iki işlem arasındaki durumdan kaynaklanır” (a.g.e.: 109). *Mimesis* II, birinci ve üçüncü kademelerin bağlantı elemanı iken, hepsinin işlemlerini sağlayan, okurun okuma fiilidir. Yani tüm bu *mimesis* etkinliğinin işlemlerini sağlayan okuma eyleminin kendisidir.

Zaman ile anlatının bağlantısını kuran da bahsettiği üç *mimesis* türü arasındaki bağlantının sağlanmasıdır: “Zaman ile anlatı arasındaki bağıntı sorununu çözmek için önce gelen pratik deneyim evresi ile sonra gelen evre arasına olayörgüleştirmenin oynadığı aracı rolünü [dolayım işlevini] yerleştirmem gerekir.” (a.g.e.: 110)

Aristoteles'in olayörgüsünün kurulumunda göz ardı ettiği zaman yönünü Ricœur metin oluşumundan koparmakta, insanın zaman tecrübesinin metinde oluşturulmuş zamana dayanarak yeniden şekillenmesinde olayörgüleleştirme zamanının önemini ortaya koymak istemektedir. Bu iki zamana, metindeki zaman üzerinden bakmaktadır. Öte yandan olayörgüsünü bir eylemin taklidi olarak varsaymak eylemdeki "sembolik dolayimleri" (a.g.e.: 112) tespit edebilme kabiliyetini gerektirmektedir. Eylemdeki bu sembolik yanlar zamanlılık özellikleri taşımaktadırlar. Bu bakımdan taklit varsa taklit edilen de olmalıdır, taklit edilen eylemin özelliklerini, sembolik anlamlarını tespit etme yetenekleri ve bu özellik ile sembollerini aktarabilmek için de anlatma yeteneği gereklidir.

Ricœur, kültür antropolojisiyle ilgili bazı tahlil ve yorumlardan sonra olayörgüleştirmenin temel unsuru olan eylemden hareketle eylemde bulunanların, yani edenlerin olacağını da belirtmiş olmakta, bu edenlerin aynı zamanda da bazı etik sıfatlarının olması gerektiğini kaydetmektedir, çünkü yaptıkları her eylem bir iyi-kötü skalasında değerlendirilecektir. "Poetika yalnızca 'edenleri' değil, aynı zamanda kendilerini soylu ya da bayağı kılan etik niteliklerle donatılmış karakterleri de öngörür." (a.g.e.: 119) Dolayısıyla nasıl ki eylem bir edeni şart koşarsa o eylemin bir de alımlayanı olacaktır. Bu mimesis etkinliğinin işlemlerini sağlayan okurdur. Fakat Ricœur'e göre söz konusu eylemin anlaşılması için sadece sembolik dolayimleri tespit yeterli değildir, "eylem içinde, öykülemeyi zorunlu kılacak zamansal yapıların bulunduğunu da görmek gerekir" (a.g.e.: 120). İşte bu noktada Ricœur'ün yukarıda bahsettiği üç yetenekten ikisinin, yani eylemin yapı özelliklerini ve içinde bulunduğu sembol ağını kavramaktan öte eylemin anlaşılmasını sağlayacak zamanlılığın gerekliliği devreye girmektedir.

"Önemli olan, gündelik praksisin geleceğin şimdiki zamanı, geçmişin şimdiki zamanı ve şimdinin şimdiki zamanını birbirine göre *düzenleyiş* biçimidir. Çünkü en basit anlatı tümevarımcısını oluşturan işte bu pratik eklemlemedir." (a.g.e.: 122) Bu ifade Augustinus'un zamanın alışageldik kipliliğini şimdi açısından ele alan tutumuyla Aristoteles'in mitos kavramının düzenleme işlevini ilişkilendirmesi açısından önemlidir. Böylelikle tali olayların cüziliğinden anlatının külliliğine ulaşmak mümkün olacaktır. Genel olarak mimesis, özel olaraksa mimesis I, olayörgüsüyle alakalı eylemin yapısını ve sembolik ağını tespit etmek ile anlatılabilmesi bakımından zamanlılığını kavramak anlamına gelmektedir. Ricœur olayörgüsü ile edebî metnin mimesis düzenini hem okurun hem de yazarın sahip olduğu kavrayışın üstüne inşa etmektedir. Mimesis II'ye ise ara bir

konum yükler. Olayörgüsü mimesisin etkinliği ve mitosun faaliyeti üzerinden tek tek olayları bir hikâye haline getirmekte, yani aralarında bir bağ kurmaktadır. Böylelikle yan yana dizilen olaylar arasında bir bağ, hepsini barındıran bir kalıp ortaya konmaktadır. Ricœur bu durumu şu ifadelerle dile getirmektedir: “Anlatı, eylemin anlamsal düzeninin belirlediği *dizisel tablo* [paradigmatik tablo] içinde yer alabilecek bütün bileşenleri bir *dizimsel düzen* [sentagmatik düzen] içine sokar. *Diziselden dizimsele* bu geçiş *mimesis* I’dan *mimesis* II’ye geçişi oluşturur.” (a.g.e.: 130) Ricœur’ün epey karışık görünen ifadesinin amacı, olayörgüleleştirme işinin, anlatı öğelerini, birçok ihtimal içinden belirli bir düzene sokmasını dile getirmek olabilir. Zaten *Poetika* esas itibarıyla tali olaylara değil, sebeplilik içermeyenlerine karşıdır. İşte o sebeplilik ile sentagmatik düzen sağlanmış olmaktadır. Zaten hikâyeyi anlamak demek birbiri peşisıra dizilen tali olaylarla sonuca nasıl gidildiğini anlamak demektir. “*Distentio-intentio* paradoksunun şiirsel çözümünü oluşturan da öykünün bu izlenebilir olma yeteneğidir.” (a.g.e.: 132) Yani olayörgüleleştirme faaliyeti sayesinde belli bir biçime kavuşan olayların ulaşacağı sona giderken kat ettikleri yolu izlemek metni anlamak, Augustinus’un ortaya koyduğu paradoksu çözen de o yolu izleyebilmek olmaktadır.

Olayörgüsünün işte bu ana olay ile tali olayları ilişkilendirmek bakımından temel bir görevi vardır. Olayörgüsünün “biçimlendirilişi, ara-olayların belirsiz dizilişine ‘son nokta duygusu’nu [...] benimsetir. [...] Kapanışın yapısal işlevi anlatma eyleminden çok yeniden-anlatma eyleminde ayırt edilebilir” (a.g.e.: 133). Buradaki biçimlendirme, tüm tali olaylarla birlikte bir olayörgüsü hattı kurmak demek olup hepsini bir kalıba sokmak da işi sonlandırmaktadır. Bu sonlanış, özellikle iyi bilinen bir hikâyede bile tüm tali olayları olayörgüsüyle ve sonuçla bağdaştırmak anlamına gelmektedir. Bu bağdaştırma faaliyeti de, yine Ricœur’e göre, zamanın başka bir niteliğidir. Çünkü böylelikle, daha baştan bilinen sonuç, başlangıcın da içinde görülecektir. Son, bir nevi başa taşınmış, zamanın geçmişten geleceğe uzandığı varsayılan oku tepetaklak edilmiş olacaktır.

Ricœur bu minvalde, Kant’ın üretici hayalgücünü, olayörgüleleştirme faaliyeti düzlemine çekerek, hikâyenin bütün şartlarını, kişi ve olaylarını bir arada tutan bu biçimlendirmeyi şematizme benzetmektedir. “Uygulamadaki bu çeşitlilik üretici hayalgücünün bir tarihini yaratır ve çökelmeye eşlik ederek, bir anlatı geleneğini olanaklı kılar” (a.g.e.: 138). Bahsedilen şematizm sonuçta bir gelenek üzerine inşa edilmiş bir tarih içinde gelişirken gelenekten sapmalar da bir tür yenilik katarlar ama tam bir kopuş değildir. Zamanın

içinde olduğu bu tarihin, anlatıyla ilişkisi bakımından da zaman-anlatı ilişkisi sıkışmış olmaktadır. Tam da bu noktada mimesis faaliyetinin üçüncü safhası devreye girer: “[...] *mimesis* III’ün metin dünyası ile seyirci ya da okur dünyasının kesişmesini belirttiğini söyleyeceğim.” (a.g.e.: 138, 139) Mimesis baştan beri bir etkinlik sayılıp işlemini sağlamak bakımından da okur faktörü ileri sürüldüğünden etkinliğin tamamlanması da ancak metnin alımlanmasıyla mümkün olmaktadır. Yani kurgu dünya ile okuma ediminin gerçekleştiği dünya böylelikle kesişmektedir. İşte Ricœur buna üçüncü tür mimesis demektedir. Yine aynı çerçevede, “eğer olayörgüleleştirme yargının ve üretici hayalgücünün bir edimi olarak betimlenebiliyorsa, bu, söz konusu edimin metin ile okurunun birlikte gerçekleştirdikleri bir çalışma olması ölçüsünde olanaklıdır.” (a.g.e.: 147). Dolayısıyla sentetik yargının ortaya çıkışında, olayörgüleştirmenin yanısıra okuma faaliyeti de etkin bir rol üstlenmekte, *mimesis* II’yle birleştirilerek *mimesis* III’ü bu şekilde meydana getirmektedir.

Eserin vücuda getirilmesi mimesisin bir cihetini oluştururken sözkonusu mimesis faaliyetinin tamamlanmasında, alımlamanın etkisinin öneminden bahsetmiştik. Fakat alımlama ediminin içeriği tam olarak nedir? “Bir okurun alımladığı şey, yalnızca yapıtın anlamı değil, ama yapıtın anlamını kat ederek ulaşacağı göndermesidir; yani dile taşıdığı deneyimdir, son aşamada da bu deneyimin karşısında sergilediği dünya ve onun zamansallığıdır.” (a.g.e.: 151) Bundan dolayı mimesis etkinliği okurla birlikte tamamlandığında okur, aslında eserin anlamından öte referanslarını da alımlamakta, buradan hareketle de anlatının ve okumanın zamanlılığını tecrübe etmektedir. Yukarıda bahsedildiği şekliyle bu, anlatı zamanı ile okurun gerçek zamanının kesişmesi tecrübesidir. Böylelikle “anlatma [öyküleme] ediminin dünyayı zamansal boyutu içinde yeniden-anlamlandırdığı” (a.g.e.: 155) söylenebilecektir. Çünkü her anlatı dünyayı yeniden kurmakta, kişinin varoluş ufku genişletmekte, gerçekliği daha da şiddetli bir biçimde tasvir etmektedir.

Buraya kadar aslında zamanla ilişkisi bakımından bütünlüğü içerisinde bir anlatı kuramı kurulmuş olmaktadır. Ricœur bu geniş anlatı perspektifini tarih ve kurmaca diye ikiye ayırır. Çalışmamızın gözlem malzemesi kurmaca bir metin olduğundan, mimesis II’nin uygulanışında, Ricœur’ün ikinci ciltte ele aldığı ve gerçeklikle bağ kurma, onu yansıtırma hedefi güden tarihî metinleri çalışmanın kapsamı dışında bırakacağız. Bu aşamada

Ricœur'ün "kurmaca" kavramından ne anladığını ve kurmaca anlatıda zamanın biçimlenişine nasıl yaklaştığını inceleyeceğiz.

Ricœur kurmaca kavramını, tarihî anlatılardaki gerçeklik kaygısından ayırıştırarak "yazınsal yaratımlar için" (2012: 16) kullanır; Aristoteles'e dayanarak tasvir ettiği olayörgüleştirmeyi daha da geliştirerek, ilk ciltte kurduğu kuramının iki ayağını oluşturan, Aristoteles'in mitos ve Augustinus'un zamanlılığını burada daha sıkı bir ilişki içerisine sokarak mitos, modern romana açabilecek zemini oluşturur. "Olayörgüleştirme kavramı ile ona bağlanan zaman kavramını *dışarıya açmak* [...] yapının, kendisi dışına bir dünya yansıtma hareketidir [...]; bunu da *yapının dünyası* olarak adlandırabiliriz." (a.g.e.: 19) Böylelikle eserin, yani hikâyenin zamanı, daha önce mimesis III olarak belirtilen, biçimlendirmenin alımlayıcıdaki varış noktası itibarıyla dışarı açılarak okurun dünyasında, yani dış dünyada yansımaları bulur. Metnin dünyası sayesinde zaman ile kurmaca arasında yeni bir ilişki meydana gelmektedir. Burada vurgulanması gereken bir nokta şudur: "Modern romanla birlikte, karakter kavramının olayörgüsü kavramından kurtulduğu, onunla rekabet ettiği, hatta onu bütünüyle gölgede bıraktığı görülür" (a.g.e.: 24). Olayörgüleştirme etkinliğinin ortaya atılmasında esas alınan Aristoteles'in *Poetika*'sı, karakterleri de olaylarla birlikte olayörgüsüne dâhil etmekten modern romanla bundan bir kopuş görülmektedir. Bu kopuş romanın gelişim tarihiyle ilişkilendirilmektedir. Antik tragedyalardakine benzer kahramanlardan çok modern edebiyatta sıradan figürlere rastlanmaktadır. Fakat buradaki değişim sıradan figürlerin olayörgüsüne sokulmasının ötesinde hikâyenin onlar üstüne örülmesiyle, yani çevreden merkeze çekilmeleriyle alakalıdır. Bununla birlikte mimesis kavramı merkezî konumunu korumaktadır. Çünkü "hiçbir şey bizi Aristoteles'in *mythos*'a ilişkin olarak yaptığı 'bir eyleme öykünme' tanımından çıkartamaz" (a.g.e.: 26). Dolayısıyla modern romanın karakter bazında getirdiği gelişme ve genişlemeler bile olayörgüsünün içinde değerlendirilmelidir. Çünkü anlatıda yer alan karakterin her türden gelişimi, yaşadığı manevi dönüşümler ve hatta hissiyatı bile modern romanda eylemin altında toplanabilmeleri itibarıyla olayörgüleştirmenin parçası olmaktadır. Bu bakımdan da Aristoteles'in mitos kavramından hareketle yaratılan olayörgüleştirme kavramı, modern romandaki tezahürleri de kuşatmakta, tragedyalarla sınırlı kalmayıp çok daha ötesine geçmektedir. Gelgelelim bu, temel şablonla ilgili bir olgudur, "gündelik gerçekliğe sadık kalma kaygısı sonucu, anlatı tekniğine özen gösterilmesi, dikkatin, Aristoteles'in

olayörgüsündeki olguların düzenlenmesi yoluyla bir eyleme öykünme diye geniş anlamıyla adlandırdığı şeye yöneltilmesine yol açmıştı[r]” (a.g.e.: 32). Modern romandaki, özellikle 19. yüzyıl romanındaki gerçeğe sadakat, anlatı tekniğinde bazı gelişmeleri zorlamış, gerçek hayata öykünerek onu yazmak gerçeğe benzetme çabasını doğurmuştur. Buradaki gerçeğe benzerliğin görünüşte, yani dıştan bir benzerlik olması nedeniyle roman da anlatım teknikleri sayesinde aslında bu benzerliğe inandırma faaliyeti olmaktadır. Bu da romanı bir illüzyona çevirmektedir.

“Üslup kimliği *akronik* bir mantıksal yapının kimliği değildir; anlatısal kavrayış gücünün birikimsel ve tortulu bir tarihin içinde oluşmuş şematizmini belirtir. Bu nedenle, söz konusu kimlik tarihötesidir ve zamandan bağımsız değildir.” (a.g.e.: 44) Edebî biçimlendirme faaliyetinin 1. ciltte gelenekle ilişkisi kurulmuş, gelenekten olabilecek her türlü sapmanın da yine gelenekle alakalı olacağından, çünkü ondan kopsa bile koptuğu şeyi referans alması sebebiyle ona mecburen atıfta bulunacağından bahsedilmişti. Bu da doğrudan doğruya söz konusu faaliyeti zamanlılığa getirmektedir. Söz konusu faaliyeti zamanın dışında düşünmek mümkün değildir. Fakat Aristoteles’in mitos tanımı ve *Poetika*’daki (zaman, yer ve olay) birliği gereği burada öykünülen eylem bütün olmak zorundadır. Aristoteles’e göre bütünlük baş, orta ve son gerektirdiğinden modern romanda olayörgüleleştirme faaliyetinde olayların sonlandırılmaması Aristoteles’ten bu yana gelen gelenekten kopulduğu şeklinde yorumlanabilir. Çünkü böylelikle bütünlükten vazgeçilmiş olmaktadır.

Bir edebî eserin, Aristoteles’e dayanarak, sonlandırılması beklentisi, özellikle Batı’da, Yahudi-Hıristiyan geleneğinde Kitab-ı Mukaddes’in kıyamet beklentisiyle kurgulanmaktadır. Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerindeki zaman anlayışını anlatırken (1.2.4. bölümünde) ayrıntılarıyla temas ettiğimiz üzere dünyanın sonu anlayışına dayanarak genel bir son bekleyişinin bulunması kurmaca eserlerin olayörgüsü biçimlendirilirken de kendini gösterir. Bu bakımdan, “şiirsel yapıtı usayatkın bir sonla bitirme gereksinmemize, okurun özel beklentilerinin yön verdiğini kabul eden Kermode, Batı geleneklerinde bu beklentileri yapılandırmaya en fazla katkıda bulunmuş Apokalips mitine döner.” (a.g.e.: 49) Ricœur ise bunu aynı zamanda bir dünya modeli olarak görür. Böylelikle aynı mit teoloji düzleminde dünyanın sonu olurken, edebiyat düzleminde kitabın sonunu oluşturabilir.

Eser ile okur arasında bir tür sözleşme bulunmaktadır. Eserde her ne kadar olayörgüleleştirme, zaman düzlemi de dâhil olmak üzere, bozulmalara uğrasa da okur, olayörgüsünü bizzat kurarak esere katkıda bulunmaktadır. Bu katkı aynı zamanda 1. ciltte oluşturulan kuramda mimesis II'den mimesis III'e geçişi gösterir. Okur burada geçişi sağlayan, mimesis etkinliğini işletendir:

Yapıtın, okurun ilgisini yine de yakalayabilmesi için, olayörgüsünün dağılmasının, okura yönelik bir işaret olarak anlaşılması gerekir: Yapıtı katkıda bulunması, olayörgüsünü doğrudan kendisinin kurması için. [...] Dolayısıyla, her türlü paradigmatik beklentinin dışına doğru mutlak bir sıçrayış yapabilme olanaksızdır. Bu olanaksızlık özellikle *zamanın* işlenişinde dikkati çeker. Sürediziminin [kronolojinin] reddedilmesi bir şeydir; biçimlendirmenin yerini alacak her türlü ilkenin reddedilmesiye ayrı bir şey. (a.g.e.: 53)

Okurun fail olduğu mimesis III safhasında, olayörgüleleştirmedeki kronolojinin dağınıklığı toplanmaktadır. Şayet hikâyedeki geri dönüşlerle modern romanda sıkça rastlanıldığı üzere kronoloji kırılıyorsa, okur mantık süzgecinden geçirmek suretiyle zamanı bir nevi olayörgüsündeki yerine iade edecektir: “*Mantıksallaştırmanın* arka yüzü olan *süredizimini bozmaya* gelince, zaman ile kurmaca arasındaki bağıntıyı yeniden köklü biçimde tartışma konusu yapar.” (a.g.e.: 67) Anlatı ile zaman ilişkisine göstergebilim açısından bakınca Barthes'ın mantıksallaştırma süreci devreye girmekte, bu sayede anlatının kronolojisinin bozulması söz konusu olmaktadır. Böylelikle çözümlemenin düzlemi morfolojiyi aşarak metnin yapısına yönelmektedir.

Ricœur, buradan itibaren pek çok farklı ismin gerek dilbilim, gerek edebiyatbilim alanındaki yaklaşımlarına dikkat atfederek eleştiriye başlarken, andığı çok sayıda ismin gösterdiklerinden işine yarayanları kullanmaktadır. Bu minvalde Propp'un masal morfolojisi metoduna bakarak *Poetika*'yla örtüşen veya benzeşen taraflarını da tespit eder. Biçimcilerde dikkati çeken bir özellik olarak “görünümler çok sayıdadır, ama temel bileşenlerin sayısı sınırlıdır” (a.g.e.: 71) postulatını öne sürerek Propp'un eylemin soyut biçimleri olarak gördüğü işlev kavramına yönelir ve masalın kimliğini de veren işlevlerin dizilişinin aynılığı üzerinden Propp'un, kronolojiyi bozup mantıksallaştırmaya geçerken yolun yarısında kaldığını savunur. Çünkü zamanlılık burada, kronoloji kimliğini korumaktadır. Bir bakıma da analitik bir rasyonelleştirme sonucu Propp aslında anlatıyı ortadan kaldırdığı ve oluşturduğu işlevler şemasındaki eylemlerin bir araya getirilmesi için yine olayörgüleleştirmeye muhtaç kaldığından burada bir mantıksallaştırma göze çarpmakla birlikte, anlatı oluşmamaktadır. “Eylemler yerine kişilerden hareket ederek ve bu kişilerin bütün anlatılarda oynayabileceği rolleri uygun biçimde biçimselleştirerek,

anlatının mantıksallaştırılması ve sürediziminin bozulması yolunda bir adım daha atacağız” (a.g.e.: 79). Propp’un metoduna getirilen, salt işlev şeması oluşturmakla sınırlı kalma eleştirisinden hareketle “eylemdense kişiye geçiş” öngörülmektedir. Çünkü eylem zımnen eyleyeni şart koşturur. Bu minvalde bir hikâyede yer alan karakterlerin girebilecekleri rollerin muhtemel bir listesi oluşturulmaya çalışılarak anlatının mantığı kurulmak istenmektedir. Onun için de, “‘eylemler kesiti’ kavramı yerine şimdi artık ‘rollerin düzenlenişi’ kavramı konabilir” (a.g.e.: 81). Propp’un eyleminden, kişilere bağlı role, bu rollerin dökümü aracılığıyla da anlatının mantığına tam anlamıyla geçilmiş olmaktadır.

“Propp bir olayörgüsü tipi şemasıyla [...] yetinirken, Bremond, ortaya koyduğu roller kataloğunun, aralarında tarihsel öykülemenin de yer aldığı her türlü anlatısal iletiye uygulanabilecek düzeyde olmasından dolayı övünebilir.” (a.g.e.: 84) Edebî anlatıyı biçimlendirmek onu mantık düzleminde çözümlemek demekse Propp, sadece olağanüstü masallar şablonuna sıkışırken Bremond’un rol listesi anlatının hemen her sahasına uygulanarak, çok daha geniş bir yelpazeye sahip olduğundan, biçimleştirme açısından daha ileri seviyededir. Dolayısıyla Bremond, anlatıyı da kronolojiden o denli çok koparabilmektedir. Bunun için Ricœur daha çok Bremond’un tarzını benimser. Onun için kişiyi, yukarıda da belirttiğimiz üzere eylemin önüne koyar. Çünkü eylem, eyleyeni şart koşturur. Onun için, “bir rol yalnızca bir olayörgüsü içinde anlatısal özellik taşır. Bir eylemin *eylemi yapana* bağlanması eylem anlambiliminin en genel verisidir” (a.g.e.: 86). Nitekim anlatının biçimleştirilmesinde, daha doğrusu mantıklaştırılmasında, Bremond’a dayanarak rol esas alınırken, rolü de olayörgüsü içinde değerlendirmek gerekmektedir. Daha önce de vurguladığımız gibi eylemden eyleyene geçiş, eyleme yüklenen anlamı belirlemedeki en temel veridir, yani rol, tek başına olmayıp, bütün olayları, karakterleri vs. biçimlendiren olayörgüsü içerisinde dikkate alınmaktadır.

Kronolojinin kırılmasıyla alakalı olarak Paris semiyotik ekolünün kurucularından Greimas’a da başvurur: “Greimas’ın kesinlikle *akronik* bir model oluşturma ve öykülediğimiz ya da alımladığımız anlatıların yok edilemez *diyakronik* özelliklerini, uygun dönüşüm kurallarını işin içine katarak elde etme tutkusu görülür.” (a.g.e.: 88) Greimas’ın anlatı semiyotiği bakımından ortaya koyduğu model, işlev veya eylemdense eyleyenleri öne almak bakımından Propp’tan uzaklaşıp Bremond’a yaklaşmakta ve temel

olarak eyleyenlerin rollerini “insan eyleminin birkaç evrensel özelliği üstünde temellendirmek” (a.g.e.: 89) hedefini gütmektedir.

Olayörgüleleştirme içinde eylem ve eyleyenin, yani kişi ve olayların konumunu anlatının semiyotik yönüyle Paris ekolü üzerinden inceledikten sonra, açtığı “Zamanla Oynanan Oyunlar” başlığında anlatma fiilinin kendisine dönen Ricœur, bu fiilin “anlatılan olaylar ‘üstüne düşünmek’ olduğunu” (a.g.e.: 115) savunur. Burada Kant’taki şematizmi esas alarak olayörgüleleştirmedeki biçimlendirme faaliyetini daha ilk ciltte “yargılayıcı bir edim”, daha doğrusu “reflektif yargı” diye tespit etmişken aynı meseleyi tekrar ele alıp anlatmayı anlatılanları düşünmek diye tanımlar. Böylelikle anlatıdaki üretimle arasına mesafe koymak söz konusu edilmektedir.

Ricœur’e göre anlatı kendini hem sözce hem sözceleme⁴¹ düzleminde ortaya koyma gücüne sahiptir ve lafızdan beyana geçiş kurmaca anlatının zamanında farklılıklar çıkmasına yol açmıştır:

Dikkatin anlatı sözcesinden sözcelemeye kaymasıyla da anlatı zamanına ilişkin kurmaca özellikler de farklı bir belirginlik kazanmıştır. [...] Bu araştırmanın asıl katkısı, bir dilden öbürüne değişen zamanlar sisteminin, zamanın fenomenolojik deneyiminden ve bunun şimdi, geçmiş, gelecek arasındaki sezgisel ayrımından doğamayacağını kanıtlamaktır. (a.g.e.: 116)

Ricœur bu farklılıkları çeşitli kademelerde inceler. Bu bakımdan muhtelif dillerde, farklı zaman kiplerine dayalı zaman sistemlerinin bulunması, ne paradigma ne sentagma açısından insanın zamanı tecrübe edişiyle alakalıdır. Bununla birlikte fiil kipleri ile zaman fenomenolojisinin hepten alakasız olduğu söylenemez. Ricœur, zaman kiplerindeki bu değişikliğe önce Benveniste’in öykü ve söylem ayrımı üzerinden, sonra da Käte Hamburger ile Harald Weinrich’in fiilin zamanına yaklaşımları üzerinden bakar ve sebeplerini şöyle sıralar:

Böylece bir yandan, tamamıyla paradigmatic bakış açısı içinde sürdürülmüş incelemeden, fiil zamanlarının dural düzenlenişine ilişkin araştırmayı fiil zamanlarının büyük metinsel birimlerdeki artarda dağılışına ilişkin incelemeyle bütünleyecek anlayışa uzanan yaklaşımı izleyebiliriz. Öte yandan, [...] fiil zamanlarının canlı deneyiminden ayrılışındaki gelişmeyi görebilir ve girişimin sonuna kadar götürülmesini engelleyen güçlükler karşı önlemler alabiliriz. (a.g.e.: 118)

Benveniste’in konuşucunun dâhil edilmesi bakımından yaptığı ayrımı gözeterek, öyküyü konuşucunun dâhil olmadığı, söylemi ise konuşucu ile dinleyiciyi varsayan bir düzlem

⁴¹ Asılları “énoncé” ve “énonciation” olan “sözce” ve “sözceleme” çevirilerinin karşılığı olarak, yaygınlıkları ve anlaşılabilirlikleri bakımından lafız ve beyan kelimeleri daha uygun düşecektir.

olarak ele alarak, her iki beyan düzlemini sahip oldukları farklı zaman kipleriyle anlatış biçimleri üzerinden değerlendirmektedir. Çünkü her zaman düzleminin yer verdiği ve vermediği zaman kipleri vardır. Ricœur de tam olarak fiil zamanları ile gerçek zaman tecrübesi arasındaki bu ilişkiyi irdelemektedir. Fakat Benveniste’i izleyerek söylemin anlatıda oynadığı role yönelmeyi fiil zamanı ile yaşanan zamanın birbirini taklide veya temsile dayanan mimetik bağlantısını söylemin içinde tutmanın mümkün olmayacağından bahseder. Çünkü konuşucu anlatıya müdahale etmeden, yani konuşan herhangi biri olmaksızın öykü ile olaylar arasındaki bağ kurulamayacaktır. Bu noktada fiil kiplerinin, bu kipler arasında da özellikle geçmiş zamanı ifade edenlerin kurmacanın sahip olduğu düzende sair zaman anlamlarından farklılığını tespit etme hamlesi bakımından Hamburger’e yanaşmaktadır (krş. a.g.e.: 122).

Hamburger’in yaptığı ayırım sayesinde kurmaca düzlemde zaman kiplerinin üstlendiği işlevlerin gerçek beyan düzlemindekilerden farklılaştığı ve aynı işi görmediği ortaya çıkar. Gramer açısından, geçmiş imleyen kiplerin kurmacada anlatım işi üstlenerek gerçekteki görevlerinden soyutlanması söz konusudur. Ricœur Hamburger’in tezini doğru bulmakla birlikte özellikle dolaylı anlatım bakımından anlatıcının kurmacada bir söylem öznesi sayılması gerekliliğini “anlatıcı ile anlatı kişisi arasındaki diyalektik temelinde” (a.g.e.: 125) tekrar inceleyeceğini belirterek konuya bir de Weinrich üzerinden eğilir.

Ricœur’ün özellikle incelemek istediği, gerçek zaman tecrübesi ve gramerdeki zaman kipleri konusu özelinde bu ikisi arasındaki kopukluğu Benveniste, Hamburger ve Weinrich açısından değerlendireceğinden, yukarıda bahsetmiş ve söz konusu bilimadamlarından ilk ikisine dair görüşlerini de açıklamıştık. “Harald Weinrich, fiil zamanlarını yaşanan zaman anlayışından ve dilbilgisinin fiil zamanlarından ödünç aldığı varsayılan kategorilerden (geçmiş, şimdi, gelecek) ayırmak için farklı bir görüşten hareket eder.” (a.g.e.: 125) Buna göre Weinrich de inceleme konusu ayrışmayı tecrübenin dile dökülüş ânyıyla eşzamanlı bir ilişki içerisinde ele almaktadır. Ayrıca fiil kiplerini paradigma kademesinden sentagmaya çekmekle de farklı bir pozisyona sahiptir. Çünkü bu şekilde, yapısal bakış açısını metin dilbilimine uyarlamakta ve bu sayede salt cümlelerden değil de metinden hareketle incelemede bulunmaktadır.

Weinrich zaman sınıflandırmasını iletişim kuramına dayandırmaktadır. Sentaks düzleminde zamanı incelerken iletişim kuramının konuya dâhil edilmesi, söz konusu olanın konuşucudan okura uzanan bir işaret ağı oluşturmaya bakımından önemlidir. Böylece okur, dilin kendisine ilettiği mesajı sentaksın belirttiği şekilde çözebilecektir: “İşte zamanlar, bu anlamda, iletişimin olası nesneleri arasında bir ilk dağılımı, dünyanın, tartışarak yorumlanan dünya ile anlatılan dünya arasında bir ilk şematik bölümlenmesini gerçekleştirir.” (a.g.e.: 128) Weinrich zamanı, konuşulan ve anlatılan zaman açısından biri gerilimli diğeri gerilimsiz bir dikotomiyle ele aldığından, zaman, bu ikisi arasındaki bölünmeyi meydana getiren unsur özelliği taşımaktadır. Çünkü konuşucunun benimsediği tavır ile zamanı ayırışı arasında bir bağıllık ilişkisi vardır. Bu bakımdan, “geçmiş zaman [...] anlatının var olduğuna işaret eder. İşlevi geçmişini belirtmek değildir. [...] Kurmaca anlatının açılıp geliştiği süre, geçmiş değildir.” (a.g.e.: 132) Bu şekilde zaman kipleri üzerinden bir çözümlemeye gidildiğinde kiplerin anlamı ile manası⁴² arasındaki ilişki belirginleştirilmiş olmaktadır. Daha da önemlisi zaman kipi öz faaliyet alanının dışında kurmacaya mahsus bir görev üstlenmektedir. Böylelikle aslında kurmaca anlatının geçmişi, geçmişten koparılıp şimdiye taşınmaktadır. “Paradigmatik dağılım, metnin akışı içinde, aynı zamanların dağılımı, ister yorum açısından olsun ister anlatı açısından, zorunlu bir eklemlenmeyle de bütünlenir.” (a.g.e.: 134) Weinrich’in zamanların dağılımının, konuşma durumu, konuşma perspektifi ve belirginleştirme olarak üçe ayırması üzerinden ilerleyen üçlü eksen, salt paradigmatik olmayıp göstergeler arası geçişlere dair yaptığı çözümlemeler de sentaks ile üslup arasında bağ kurmaktadır.

Daha önce tespit ettiğimiz gibi Weinrich, Benveniste’ten farklı olarak salt cümleyle kalmayıp metin çözümlemesine girişmekle metodunu metin dilbilimi düzlemine çekmektedir. Fiil kipleri paradigmasındaki geçişleri incelemesiye, geçişlerde zımni bir anlam olduğu varsayımına işaret ederek, metin dilbilimiyle anlatı bilimi arasında köprü kurmaktadır. “Metin dilbilimi, paradigmalara dayalı zaman öbeklendirmeleri dizelgesine bir de *zaman geçişleri* dizelgesi ekleyerek, anlatı kompozisyonunun, anlam etkilerini yaratmak için fiil zamanları arasında hangi anlamlı kesitleri elinde bulundurduğunu gösterir.” (a.g.e.: 136) Böylece paradigma kademesindeki fiil kipleri sentagma düzlemine

⁴² Burada anlam ile mana arasındaki ayrımı Frege’ye (2008: 23-46) dayandırıdığını ileri sürmenin mahzuru olmayacaktır.

çekilir. Bunun Ricœur için önemi, olayörgüleştirmeye ilişkisi açısından ortaya çıkar. Gelgelelim, “[...] fiil zamanları sistemi, zamana ve onun yaygın adlandırılma biçimlerine göre ne kadar özerk olursa olsun, zaman deneyimiyle bütün açılardan ilişkisini kesmez” (a.g.e.: 137). Onun için de Ricœur, Weinrich’in metodunu benimsemekle birlikte fiil zamanları ile gerçek zaman tecrübesini tamamen ayırıştırmasını doğru bulmaz. Aralarındaki ilişkinin öyle veya böyle devam ettiğini söyleyerek Weinrich’e de eleştiri getirir. Çünkü Ricœur’e göre aslında fiil kipleri de zaman tecrübesiyle alakalıdır. Basit bir biçimde birçok dilde her ikisinin adlandırılmasının semantik bakımdan aynı veya çok yakın benzerlikte olması bile bunun delilidir.

Bölümün girişinde zaman ve anlatı ilişkisini oldukça erken bir dönemde ele alan Müller’in yerleştiği kavram ikilisini incelemiştik. “Anlatma zamanı” ve “anlatılan zaman” şeklinde ayrımda bulunarak anlatmayı, “bir şeyleri anlatmak” diye tanımlayan Müller’e karşı Ricœur’ün görüşü, anlatma edimini “anlatı değil de yaşam süreci olan herhangi bir şeyin anlatılması” (a.g.e.: 144) şeklinde belirir. Ricœur’e göre söz konusu iki farklı zamanın karşılaştırılması ancak, ölçülebilir olduklarında edebiyat biliminin inceleme nesnesine dönüşebilir. Tartışmanın detaylarını bölüm başında Müller’in kendisinden aktardık. Ricœur de Müller’e ciddi bir eleştiri getirmeyip, yalnızca bu kavramları kullanmakla yetindiğinden Müller’in görüşleri bu kadarla bırakılacaktır. Bununla birlikte Ricœur burada, sözü edilen ölçüme bakarak sorulan, “Peki zaman sürelerinin ölçümüne ilişkin çözümlemeden kaynaşmanın daha niteliksel olgusunun değerlendirilmesine geçişi yönlendiren nedir?” sorusuna hemen şu cevapla karşılık verir: “Öyküleme zamanının anlatılan zaman içinde yaşam zamanıyla olan bağıntısıdır” (a.g.e.: 148). Anlatma zamanı ile anlatılan zamanı biri yayımlanan eserin sayfa sayısı, diğeryse anlatılan olayların takvimdeki karşılığı olarak niceleştiren incelemede, her iki zamanı birbiriyle ilişkilendiren nitelik, bizzat yaşam zamanıdır. Goethe’nin morfolojisindeki “lakayt tabiattan sanatın anlamlı üretimine geçiş”, yani anlatma ediminin anlatılan zamana anlam temin edişi söz konusudur burada. Yani anlatma zamanı ile anlatılan zamanın hayatla ilişkisini anlatının kendisi kurmaktadır.

Yukarıda sözü edilen anlatı zamanının, söylemle ilişkisini kuran Genette’e göreyse, “her anlatıda söylem vardır” (a.g.e.: 152). Böylelikle anlatıcı, bütün anlatıları söylemle ilişkilendirerek, metninde görünür olmuyorsa, bu da bir tür oyundur. Genette, “çünkü anlatıcısız anlatı imkânsızdır”, iddiasını savunmaktadır. Daha önce edim karşısında

eyleyene öncelik tanıdığını bildiğimiz Ricœur, burada da Genette'ten hareketle anlatıcının önemini vurgular. Çünkü bu durum, anlatıcının sesi kavramını kullanabilmesine kapı aralayacaktır: “Anlatı sesi kavramı bizim için özellikle değerlidir, çünkü *zaman* açısından önemli yananamlar içerir kesinlikle.” (a.g.e.: 182) Anlatıcının kendine ait bir gerçekliği olduğunun kabul edilmesi halinde, bir çözümlemeye gitmek gerekeceğinden orada işitilen anlatı sesi tahlil edilecektir. Böylelikle anlatının bilimine bir tür öznellik katılmış bulunacak fakat bu öznellik yazarınki değil anlatıcının özneliği olacaktır. Buna anlatı durumu denebileceği gibi bakış açısı olarak da değerlendirilebilir.

Özellikle Bahtin'in işaret ettiği çoksesli roman olgusu bakımından anlatıcının tek sesliliğinin ortadan kalkıp diyalojik bir varlık sergilediği yerde anlatım seslerinin çokluğu özellikle dikkat çekici olmaktadır. Fakat anlatı sesi kavramının zaman açısından barındırdığı yananamları görmek için söylemi yaratan anlatıcının kurmaca benliğini kabul etmek söz konusu olacaktır. Böylelikle bu kurmaca benliğin, anlatma edimi sırasında hareket ettiği şimdiki zaman pozisyonunun da bir gerçekliği bulunacaktır.

Daha önce temas edildiği üzere Hamburger'in yaptığı gibi tek bir gerçeklik zamanı kabul edildiği takdirde ise, anlatıcının kurmaca benliğinin, anlatırken içinde bulunduğu şimdiki esas almanın imkânı kalmayacaktır. Bu durumda anlatı sesinin kabulüyle birlikte Ricœur, Hamburger ve Weinrich tarafından salt bir dilbilgisi unsuruna indirilen geçmiş zaman kipini, aslında “anlatılan öykü[nün] anlatı sesinin geçmişi” (a.g.e.: 183) olduğunu ileri sürerek, bir işlerliğe kavuşturmaktadır. Çünkü anlatıcının sesinin aktardığı hikâyeler, nihayetinde kendi geçmişi olacaktır. Bu bakımdan da temas ettiği kavramlardan “bakış açısı”, anlatımın nereden olduğu, anlatı sesi ise, kimin konuştuğu sorusuna cevap verecektir.

Anlatıcının sesinin, “anlatı durumu” veya “bakış açısı” olarak değerlendirilebileceğinden daha önce bahsettik. Ricœur bu bakış açılarının okura bir çağrı olduğunu kaydeder: “Onun [okurun], bakışını, yazarın ya da anlatı kişinin bakışıyla aynı tarafa yöneltmesini sağlar; buna karşılık, anlatı sesi de metnin dünyasını okura sunan ‘sessiz’ sözdür.” (a.g.e.: 184) Bununla birlikte kompozisyon unsuru olan “bakış açısı” anlatıya verilen biçimle alakalıyken “anlatı sesi”, okurla ilişkisi bakımından iletişimle ilgili bir meseledir. Okuma sırasında metnin dünyası ile okurunkini kesiştirdiği için farklı mimesis safhalarından “biçimlenme” ile “yeniden biçimlenmenin” geçiş noktasını oluşturur.

Böylece anlatıcının sesini, okurla ilişkisi bakımından bir düzleme çektikten sonra, daha ilk ciltte, kuramının zeminini kurarken ortaya attığı mimesis anlayışıyla da bağdaştırmış olmaktadır. Böylelikle zamanın kurmaca anlatıdaki rolüne dair konuyu bitirici şu savı ileri sürer: “Bizim burada *zamanın kurmaca deneyimi* diye adlandırdığımız şey, metnin dünyadaki-varlığa ilişkin olarak önerdiği gücül deneyimin zamansal görünüşüdür yalnızca.” (a.g.e.: 186). Ricœur, daha önce de Greimas bağlamında andığımız sözce ve sözceleme ayrımı sayesinde, anlatma ve anlatı zamanları arasındaki bölünme üzerinden bir incelemeye girişerek, anlatının biçimiyle ilgili sorunları anlatının, zamanı yeniden biçimlendirmesi sorunuyla paralel olarak ele alma imkânına kavuşmuş ve zamanın kurmaca deneyimi diye bir kavramlaştırmaya gitmenin de yolunu açmış olur.

“Kurmaca deneyim” terkihi, kendi içinde ne kadar paradoks görünse de Ricœur’ün amacı, eserin yansıttıklarını ortaya koyma işlevidir. Kurmaca oluşunun sebebi ise, kurmaca eser üzerinden yansıtılmasında yatar. Böylece bütün kurgu eserleri zamanlı olmalarından ötürü zaman anlatıları sayması anlaşılır olmaktadır: “Bütün kurmaca anlatılar, durumları ve kişileri etkileyen yapısal dönüşümlerin zamana yayılmaları ölçüsünde, ‘zaman anlatıları’dır. Ama aralarında yalnızca birkaçı ‘zaman üstüne anlatılar’dır, çünkü bunlarda, yapısal dönüşümlerin konusu doğrudan doğruya zaman deneyiminin kendisidir.” (a.g.e.: 187)

Görüldüğü gibi Ricœur, her kurmacanın doğrudan zamanla ilişkisi olduğunu belirlemekte, fakat bir ayrıma da gitmektedir. Her ne kadar hepsi “zaman anlatısı” olsa da, aralarından yalnızca az sayıdaki bazıları “zaman üstüne anlatı” yani doğrudan doğruya zamanı anlatan birer hikâye olacaktır. Thomas Mann kendi eserini de bir yandan Ricœur gibi tanımlarken aynı zamanda zaman hakkında bir anlatı olduğunu doğrudan doğruya belirterek, her ikisini de kuşatıcı bir *Zeitroman* formülüyle nitelendirmektedir. Bu konuyu 3. bölümde romanın yapısından bahsederken ayrıntılarıyla ele alacağız.

1.3.3. Fizik Zaman: Mutlak mı, İzafi mi?

Gerek antik medeniyetlerde gerek semavi dinlerde incelediğimiz gibi, zaman meselesinin tarih boyunca doğrudan doğruya dünya veya evrenin başlangıcıyla alakası vardır. Çünkü zaman düşüncesi insanı, bir baş ile bir sonun varlığından hareket etmeye sürükler. 2. bölümde zaman hakkındaki felsefi düşüncelerde de gözlemleyeceğimiz üzere ezeliyet ve sonsuzluk tasavvurları zamanın idrakinden kolay kolay soyutlanamamaktadır. Bu gerçek,

fiziğin zamanı anlayış ve açıklayışı için de kısmen geçerlidir. Modern bilimin zaman hakkındaki tutumu kısmen dışarıda bırakıldığında, dinî, kültürel, sosyal vs. tüm bu farklı alanlardan bahsederken, yer yer örtüşme ve ayrışmalar olmakla birlikte, birçok yerde iç-içe-geçişlerin de bulunduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Zaman böylelikle uzun asırlar boyunca esas itibarıyla ilahiyat ve felsefe sahaslarında ele alınmışken çağımızın önemli fizikçilerinden Stephen Hawking'in tespitiyle (2011: 8), 1929 yılında Edwin Hubble'ın uzaktaki galaksilerin bizden hızla uzaklaştıkları, yani evrenin genişlediği, dolayısıyla da milyarlarca yıl önce tek bir yerde bulunduğu keşfi sonucunda bilimin⁴³ sahasına geçmiştir.

Peki, bilim evrenin başlangıcı hakkında geriye dönük neler söyleyebilir? Tabiat⁴⁴ belli kanunlarla işlediğine göre onların belli bir zamandaki durumlarını sabite olarak ele alıp sonraki gelişmeleri belli bir model veya kuram üzerinden tahmin etmek nasıl mümkünse, aynı şekilde geriye dönerek izlemek de ihtimal dâhilinde olacağından, Hawking evrenin başlangıcı hakkında kuramlar ileri sürmeyi fiziğin sahasına iter. Hawking'e göre günümüzde fiziğin evreni açıklamakta kullandığı iki kısmi kuram vardır. Bunlar genel izafiyet kuramı ile kuantum mekaniğidir (a.g.e.: 15). Genel izafiyet konumuz açısından büyük önem arz ettiğinden, aşağıda ayrıntılarıyla incelenecektir. Fakat öncesinde izafiyet kuramına giden yolu göstereceğiz⁴⁵.

İkinci bölümde de ayrıntılarıyla görüleceği üzere Aristoteles gibi Newton da zamanı ve mekânı mutlak görmektedirler. Yani onlara göre her ikisi de, öznen ve diğer şartlardan bağımsız olarak vardır. Böylelikle zaman da mekân da hem sabittir hem de birbirlerinden ayrı olarak ele alınmaktadırlar. Nitekim Newton meşhur eseri *Principa*'da, “Mutlak, hakiki ve matematik zaman, akar gider, tabiatı icabı yeknesaktır, harici nesnelerle irtibatı yoktur” (1872: 20) diye yazar. Bunun anlamı, aynı anda yaşanan iki olayın bir saatte

⁴³ Buradaki maksadı elbette fiziktir.

⁴⁴ Başlı başına tabiat ve fizik kelimelerinin anlam maceraları ayrıca incelemeye değer olmakla birlikte bunların, vaktiyle birbirleri yerine kullanılan kelimeler olduğunu hatırlatmakla yetinelim.

⁴⁵ Zamanı bu bölümde fizik bakımından, klasik fizikteki mutlaklık ile Einstein'dan hareketle izafiyet bakımından ortaya koyacağız. Bununla birlikte zamanın ikinci bir özelliği daha vardır ki bu da doğrultusudur. Zamanın doğrultusu Newton'ın teorisinde temayüz eden bir özellik değildir, çünkü zaman parametresi olan t hiçbir mahzuru olmaksızın $-t$ diye de değiştirilebilir. Parametreyi eksi değerle göstermenin mahzuru yoktur, çünkü geçmiş ile gelecek arasında fark gözetmez, hâlbuki 18. yüzyılda ortaya çıkan termodinamiğin, ikinci esası, entropi diye bir nicelik ortaya koymaktadır. Entropi en basit tanımıyla fiziki olayların geri döndürülemez derecesini niteleyen bir niceliktir. Bu tanım bile amacı açıklamak yönünden ciddi ipuçları içermektedir. Konuyla ilgili bkz. Kiefer, 2015: 27.

gösterdiği sürenin diğer bütün saatlerde de aynı sürede olacağıdır. Hund’a göre bu durum mekânda daha belirgin ve anlaşılırdır, çünkü basit mekanik kanunlarının geçerli olması için⁴⁶ dönmeyen ve ivmelendirilmemiş referans sistemlerine, yani “inersiyal [eylemsiz] sistemlere” ihtiyaç vardır (1988: 179). Herhangi bir nesnenin hızını veya konumunu belirtirken aslında ondaki bir değişikliği ifade etmiş oluruz. Gelgelelim değişikliği belirlemek için referans alınabilecek bir sabiteye ihtiyaç duyulur. Değişiklik neye göre olmaktadır? İşte Newton’ın bahsettiği şekliyle “harici nesnelerin” etkisinden bağımsız böyle bir mekân olmalıdır ki, o mekân referans alınarak nesnelerin mekândaki değişiklikleri belirlenebilsin. Aynı durum zaman için de geçerlidir. Söz konusu inersiyal sistemlerin belirlenmesi de sabit yıldızlarla mümkün olmaktadır. Aslında Babil’den bu yana zaman ve mekân tayininde sabit yıldızlardan faydalandığını biliyoruz⁴⁷. Bununla birlikte modern fizik sabit yıldızların aslında sabit olmayıp birbirlerinden uzaklaştıklarını Hubble’ın kuramı dolayısıyla öteden beri bilmektedir. Bu yüzden Hund, “dünyanın her yerinde, dünyanın yaklaşık olarak izotrop şekilde genişlediği (lokal) bir inersiyal sistem gösterilebilir” (a.g.e.: 180) diyerek ufak bir düzeltme yoluna gider.

Ayrıca astronomik bakımdan da Newton’ın öne sürdüğü zaman anlayışı asırlar boyunca çok etkili olmuştur. Çünkü gök cisimleri esas alınarak ölçülen zaman, bizzat gök cisimlerinin karşılıklı etkileşimi dolayısıyla aslında tam anlamıyla periyodik olmayıp sapmalar göstermektedir. Yani sözgelimi, gezegenlerin karmaşık seyirlerinden periyodik çıkarımlarda bulunup, bunları saat misali kullanmak için bir kurama ihtiyaç vardır. Newton’ın kuramı, içinde “bağımsız bir sabite” (Heckmann, 1988: 198) denebilecek t diye bir nicelik barındırmaktadır. Bu da ölçümü sağlayacak mutlak bir değer vermesi bakımından önemlidir. Nitekim Newton da,

Zaman ölçüsü olarak çoğunlukla birbirine denk sanılan tabii günler, aslında denk değildir. Astronomlar bu denksizliği gök cisimlerinin hareketini doğru zamana göre ölçerek düzeltirler. Zamanı tam ölçmeye yarayacak yeknesak hareketin, olmaması mümkündür, tüm hareketler ivmelendirilebilir, geciktirilebilir; gelgelelim *mutlak* zamanın akışı değiştirilemez. Aynı süre, aynı hareketsizlik bütün eşyanın varlığı için vuku bulur, hareketler hızlı, yavaş, hatta sifıra denk olsun fark etmez. (1872: 27)

⁴⁶ Klasik mekaniğin temel kanunları uzunluk, zaman ve kütle birimlerinden bağımsızdır (krş. Hund 1988: 180).

⁴⁷ Bkz. bu çalışmanın 1.2.1.2. numaralı bölümü.

diyerek bu gerçeğe dikkat çekmiştir. Bu noktada bir adım geri gidip Newton'dan sonraki gelişmeleri özetleyelim.

Aristoteles maddeyi mutlak durgunluk halinde sayarken Newton'ın, hareketli olduğunu ispat etmesi ayrı zamanlarda cereyan eden iki olayın mekânda aynı yerde yaşandıklarının belirlenemeyeceği anlamına gelmekteydi. “Olayların konumları ve aralarındaki mesafeler gözlemcinin trende mi yoksa peronda mı bulunduğuna göre farklılık gösterecek, gözlemci pozisyonlarından birini diğerine tercih etmek için bir sebep bulunmayacaktır.” (Hawking, 2011: 15) Gelgelelim bu durum mutlak mekân anlayışını sarssa da Newton'ı vazgeçirememiştir. Aristoteles ile Newton'ın zamana bakışlarının da mutlak olduğunu yukarıda görmüştük. Bundaki değişim, ışığın hızını tespitle alakalı çalışmaların ilerlemesiyle başlayacaktır. Nitekim çok hızlı olsa da nihayet sonlu bir hızının bulunması, yani hızının belirlenebilir olması ilk kez 1676 yılında Danimarkalı astronom Ole Christensen Rømer tarafından keşfedilmiştir. Gök cisimlerinden uzaklığımız artınca bize ulaşmak için daha fazla zamana ihtiyaç duyduklarını görmesi keşfinin anahtarı olmuştur. Hawking (2011, 16-17), buradaki gelişmelerden bahsederken, ışığın yayılımıyla ilgili tam anlamıyla ilk kuramın 1865 yılında Maxwell tarafından ortaya konduğunu kaydetmektedir. Maxwell kurduğu denklemlerle ışığın dalgaboyunu belirlemiştir. Bunun önemi, radyo ve ışık dalgalarının sabit hızla hareket etmesinden ileri gelmektedir. Newton'ın kuramı Aristoteles'in mutlak durgunluk anlayışını yıkmıştır. Işğın belirli bir hızda ilerlediğı kabul edilecekse bu hızın hangi referansla ölçüleceğinin de belirtilmesi şarttır. İşte bu referans noktasının boş mekânda dahi bulunabilen esîr isimli bir madde olduğı fikri ortaya çıkmıştır. Buna göre tıpkı ses dalgalarının havada dolaşması gibi ışık dalgalarının da esîrde hareket ettiğı, böylelikle hızlarının da esîre oranlı olduğı sanılmıştır. Esîr her yerde bulunduğuna göre gözlemcinin de etrafını saracağından ışğın kendisine farklı hızlarda ulaştığını görecektir, bununla birlikte ışğın esîre oranlı hızı daima aynı kalacaktır. Öyleyse ışık kaynağına hareket ettiğimizde ışğın hızı kaynaktan uzaklaştığımız duruma göre daha çok olacaktır. Oysa Michelson ve Morley'nin yaptığı deneyler, ışık hızının her halükârda aynı kaldığını tespit etmişlerdir. Ortada gözlem sonuçları olunca bu sonuçları kabul etmemenin mümkün olmaması nedeniyle, 1905 yılına kadar yapılan çeşitli deneylerde Michelson-Morley deneyinin sonuçları esîrde dolaşırken nesnelerin büzüşüp saatlerin yavaşladığı tahminiyle açıklanmaya kalkılmıştır.

1905 yılı bilim tarihi açısından önemlidir. Çünkü bu tarihte Einstein izafiyet kuramını ortaya atar. Kuram, Einstein'ın, “bu teoriye genel bilim ve felsefe noktasından merak salanların teorik fiziğin matematiğine hâkim olmaksızın [...] lise tahsiliyle” (1920: III) anlayabileceğini bildirdiği *Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie* [Özel ve Genel İzafiyet Teorisi Hakkında] kitabından aktarılacaktır.

Einstein önce geometrik önermelerin doğruluğundan ne anlaşılması gerektiğini açıklamaya girişir. Öklid geometrisinin herkesçe ne kadar benimsendiği aşikâr olduğundan onu örnek vererek “geometri önermelerinin ‘doğruluğu’ denince önermenin pergel ve cetvel kullanıldığında isabetli oluşunu” (a.g.e.: 3) anladığımızı söyler. Konuya böyle girmesi hem geometrinin fizikle alakasını kurmak hem de doğruluğuna inanılagelmiş bazı düşüncelerin yanlış olabileceklerini göstermek bakımından önemlidir. Nesnelerin veya olayların mekândaki yerlerini tespit etmek için bu olayların mekân ilişkisinin kurulabileceği hareketsiz bir nesneye ihtiyaç vardır. Söz konusu yer tespitinde doğrudan maddi ölçme aletleri kullanılabileceği gibi daha büyük ölçekte koordinatlardan yararlanılır. Yer tespitiyle ilgili oldukça basit bu girişten sonra klasik mekaniği⁴⁸ tanımlamaya girişen Einstein, bu vesileyle ilk kez zamanı da işin içine sokar. Buna göre mekaniğin görevi, “cisimlerin mekândaki yerlerini zamanla nasıl değiştirdiklerini tanımlamaktır” (a.g.e.: 6). Aslında oldukça sade ve basit olan bu tanımda bazı sıkıntılar söz konusudur. Çünkü yer ve mekândan anlaşılması gerekenin ne olduğu seçikleştirilmelidir. Bu manada “yeknesak hareketli bir trenin penceresinde durup bir taş hiç savurmadan demiryolu imlasına bıraksam (hava mukavemetinin etkisi hariç) taşın düz bir hatla aşağı düştüğünü görürüm. Yaptığım fenalığı yaya yolundan seyreden bir yaya taşın yere parabol kavisiyle düştüğünü fark eder” (a.g.e.: 6). Kritik soru burada gelir, taş düşerken geçtiği yerler gerçekte bir doğrunun mu yoksa parabolün mü üstündedir? Mekân kelimesinin açıklamasını ikinci bölüme atarak yerine pratikte hareketsiz duran referans cismiyle ilişkide hareket” kullanır. Aslında matematik ifadesiyle, bahsettiği, koordinat sisteminden ibarettir. Öyleyse, “taş; hareketsiz olarak trene bağlı koordinat sistemi bakımından doğru, hareketsiz olarak yeryüzüne bağlı koordinat sistemi bakımından parabol ifade eder” (a.g.e.: 6). Bu örnek, izafiyet kuramının özünü kusursuz yansıtır.

⁴⁸ Klasik mekanikten maksat üç farklı halindeyken de cisimlerin üstlerine uygulanan kuvvetle hareketlerini inceleyen fizik dalıdır, aynı zamanda Newton fiziği de denir.

Çünkü aslolanın referans sistemi olduğunu, referans sisteminin değişimiyle görünenin de değiştiğini göstermektedir. Yani yolcu için bir doğru üzerinde ilerleyen hat, yayaya kavis çizer görünür.

İzafiyyet kuramının incelenmesinin, çalışmanın konusu olan zaman meselesiyle ne tür bir ilişkisinin bulunduğu sorulabilir. Bu sorunun cevabı, Einstein'ın verdiği klasik mekaniğin tanımında yatar. Yukarıdaki örnekteki taşın hareketini tam anlamıyla tanımlayabilmek için, “bu cismin yerini zamanla nasıl değiştirdiğini” (a.g.e.: 7) belirtmeli, yani cismin düştüğü hattın hangi noktasında ne zaman bulunduğunu söylemelidir. Fakat bu da yetmeyecektir. Zira ilgili zamanları belirtmek için önce bu zaman değerlerinin “aslında gözlemlenebilir nicelikler (ölçüm sonuçları)” (a.g.e.: 7) sayılabileceği tam bir tanıma gerek duyulur⁴⁹. Bunu sağlayacak olan, biri tren penceresinde, diğeri yaya yolunda duran adamların ellerinde tuttuğu birbirinin tıpatıp aynısı iki saattir. Her ikisi de saatin tiktakları gelirken taşın, referans aldıkları cisimlerin, yani trendeki adamın trenin, diğerininse yeryüzünün neresinde bulunduğunu kaydedecektir. Böylelikle her ikisi de taşın düşüşünü seyredecek ve ister doğru, ister kavisli olsun, iniş çizgisi üzerinde hangi saatte nerede bulunduğunu tespit edecekler ve tespitlerini kendi referans cisimlerini esas alarak yapacaklardır.

Bu noktada Galilei'nin koordinat sistemi, yanlışlananın ne olduğunu göstermek açısından önem kazanır. Söz konusu koordinat sistemine göre “ m kütlesi K koordinat sistemine göre dosdoğru ve yeknesak hareket etse K 'ya göre yeknesak bir translasyon [bir cisim dosdoğru ilerlerken bütün noktalarının da aynı yönde paralel ilerlemesi] hareketi göstermesi halinde K ' denecek ikinci koordinat sistemi de dosdoğru ve yeknesak hareket edecektir” (a.g.e.: 8). Einstein bunu şu örnekle somutlaştırır: Demiryolu imlasından bakınca dosdoğru ve yeknesak uçan bir karganın hareketi farklı hız ve yönde olsa da, ilerlemekte bulunan trenden bakınca dosdoğru ve yeknesaktır. Buna “izafiyyet prensibi” denmektedir. Klasik mekanik açısından tabiattaki olayları açıklamaya uygun bu prensip elektrodinamik ile optik sahasındaki gelişmelerle yetersiz kalmıştır. Bunun önemi klasik mekanikteki hızların toplamı teoremiyle bağlantısından ileri gelir. Bu teoreme göre sabit

⁴⁹ Gözlem ve ölçüm kelimeleri özellikle dikkati hak etmekte, böylelikle müspet bilim talebinin hakkı verilmekte ama yine bundandır ki (zaten metnin görevi de niyeti de olmayan) zamanın kendisine dair bir tanım burada yer almamaktadır. Bunun için bkz. bu çalışmanın, kavramı felsefede ele aldığı 2. bölüm.

v hızında giden bir trendeki bir adam vagonunda gidiş yönünde w hızında yürüse adamın hızı W olarak şu formülle hesaplanır: $W = v + w$. Şayet mekân mutlak olsa bu formül de doğru olurdu. Fakat adamın referans sistemi ile treninki farklı olduğundan formül de yanlıştır. Nitekim yukarıda bahsettiğimiz Michelson-Morley deneyi de ışığın hızının sabit olduğunu tespit etmiştir. Az önceki tren örneğinden hareketle mesela v hızında giden trenin gidiş yönü istikametinde demiryolu imlası boyunca ve ona oranla c hızında bir ışık gönderilecek olsa, tren elbette ışıktan yavaş olacaktır. Işığın yayılma hızı trene göre nedir diye sorulduğunda, yine aynı örnekteki formülün tatbikiyle $w = c - v$ denecek, ışığın yayılma hızı trene göre c 'den küçük kalacaktır. Fakat bu sonuç izafiyet prensibine ters düşer (krş. a.g.e.: 12). Dolayısıyla bir çelişki ortaya çıkmaktadır: Ya izafiyet prensibinden veya ışığın boşlukta yayılma kanunundan vazgeçilecektir. Çünkü bir yandan ışığın her halükârda sabit hızda hareket ettiğini biliriz, öbür yandan yukarıda verilen örnekler izafiyet prensibinin geçerliliğini göstermiştir.

İşte tam bu noktada izafiyet kuramı devreye girmektedir. Zaman ve mekân gibi fizik kavramlar irdelenince “gerçekte izafiyet prensibi ile ışığın yayılma kanunu arasındaki uyumsuzluğun hiç de mevcut olmadığı” (a.g.e.: 13) görülmüştür. Einstein buna “özel izafiyet kuramı” demektedir. Söz konusu kuramı anlayabilmek için fizikteki zaman, özellikle de eşzamanlılık kavramına bakmak gerekmektedir. Eşzamanlılık, yani en az iki olayın aynı zamanda vuku bulduğunu anlatan kavram günlük hayatta rahatlıkla kullanılsa da fizikte geçerlilik kazanabilmesi için gözlemlenebilmesi lazımdır. Bu anlamda yine tren örneğinden hareket edilecek olursa, AB yolunun ortası olan M' 'ye mesela A ve B yerlerini aynı anda gösterecek 90° açılı iki ayna tutan bir gözlemci konsa ve gözlemci o an çakan iki şimşegi aynı anda fark etse bunlara eşzamanlıdır denebilir. Öyleyse referans alınan cismin iki farklı yerine konan iki saatten her birinin kadranı diğeriyle ayın olsa eşzamanlılıktan bahsedilebilecektir. Öyleyse fiziki anlamda bir olayın zamanından “bu saatlerin olayla doğrudan alakalı olarak gösterdiği zaman” anlaşılabilecektir, yani zaman fizikte bir olaya atanan ve gözlemlenebilen “zaman değeridir” (a.g.e.: 16).

Peki, böylesi bir eşzamanlılık varsa, izafiyeti nasıl olacaktır? Bunun için referans noktasının değişikliği devreye girecektir. Sözelimi demiryolu imlasından hareketle eşzamanlı olduğu gözlemlenen iki şimşek, o sırada aynı demiryolunda sabit v hızıyla seyreden bir trendeki gözlemciler tarafından eşzamanlı görülmeyecektir. Çünkü tren A yönünden gelen ışıktan adeta kaçarken B yönünden gelen ışığa doğru hareket eder, yani

treni referans alan gözlemciler B yönündeki şimşegin A yönündekinden önce çıktığı sonucuna varacaklardır. Demek ki, “Demiryolu imlasına göre eşzamanlı olan olaylar trene göre eşzamanlı değildir” (a.g.e.: 18). Görüldüğü üzere referans noktasının değişmesi zamanı da değiştirmektedir. Öyleyse referans noktası belirtilmeden verilen zamanın çok değeri olmayacaktır. İşte yukarıda verilen trende, trenle birlikte hareket eden adamın bir saniyede kat ettiği mesafe meselesi de böylelikle, yani referans noktasının belirlenmesiyle çözülmüş olmakta, zira fiziğin izafiyetten önce varsaydığı üzere zaman mutlaklık arz etmemektedir. Dolayısıyla “o adamın, demiryoluna izafeten w yolunu demiryolu imlasına göre değerlendirildiğinde bir saniyeye eşit bir sürede kat ettiği iddia edilemeyecektir” (a.g.e.: 18). Keza mekânda da böyle bir izafiyet tespit edilmektedir. Çünkü referans noktası zamanı nasıl değiştiriyorsa, şayet demiryolu imlası yerine tren referans alınırsa mekân da öylece değişecektir. Hâlbuki Newton, dolayısıyla klasik mekanik bunun tam tersini iddia etmekteydi. Öyleyse bundan çıkarılacak sonuç yer ve zaman tayininde referans noktasının esas alınmasının şart olmasıdır. Dolayısıyla yaşadığımız dünyanın dört boyutlu bir zaman-mekân⁵⁰ sürekliliği göstermesi de bundan elde edilecek en tabii sonuçlardandır.

İzafiyet prensibinin, yukarıda da bahsi geçtiği şekilde, boşlukta c sabitine eşdeğerde yayılma hızıyla düştüğü çelişki, matematik ayrıntıları bu tezin sınırlarını aşacağı için verilmeyecek olan Lorentz transformasyonu ile aşarak uzlaştırılmış olmaktadır. Böylelikle Einstein’ın elde ettiği sonuç genel tabiat kanunlarının Lorentz transformasyonu ile kovaryant, yani fizik bakımından da geçerlidir (krş. a.g.e.: 29). Gelgelelim özel izafiyet kuramının klasik mekânın kanunlarından gösterdiği sapmalar o kadar düşüktür ki günlük hayattaki yansımaları fark edilmeyecek derecededir (krş. a.g.e.: 30). Pratik hayattaki sonuçlarını görmenin zorluğu aslında elektromanyetik deneylerden geliştirilen Maxwell-Lorentz teorisine dayanmasından ileri gelir. Asıl pratik belirtileri genel izafiyet kuramı gösterecektir.

Özel izafiyet teorisinin ışığın yayılma hızı ile izafiyet prensibi arasındaki çelişkiyi nasıl çözdüğünü yukarıda inceledik. Özel kuram bu anlamda Galilei referans cisimleri denen

⁵⁰ Felsefede zamanı ele aldığım 2. bölümde de bahsedeceğim üzere mekân yerine uzay kelimesinin kullanılması doğrudan doğruya yanlıştır, yanlış çağrışımlar da uyandırmaktadır. Şimdiye kadarki açıklamalardan da görülmüş olacağı gibi Einstein’ın bahsettiği, mekândır.

dosdoğru, yeknesak ve dönme barındırmayan hareketlerdeki izafiyeti tanımlar. Genel kuramsa hareket türü nasıl olursa olsun referans alınan tüm cisimlerin tabiat kanunları bakımından eşdeğerli olduğunu gösterecektir. Hiçbirinin diğerine üstünlüğü yoktur (krş. a.g.e.: 41, 42). Tren örneği devam ettirilecek olursa, yeknesak hızda seyreden tren aniden frenleyecek olsa vasitanın hareketi düzensizleşir, yolcuysa öne savrulur. Demek ki yeknesak seyreden veya duran tren ile düzensiz seyredene nispetle aynı mekanik kanunlar geçerli olmayacaktır. Burada kütleçekim faktörü devreye girmektedir ve daha önce yer yer temas edilen elektromanyetik alana göre önemli bir farkı vardır: “Yalnızca kütleçekim etkisi altında hareket eden cisimler, ne madde ne de cismin fizik durumuyla en ufak alakası olmayan bir ivmelenme yaşar.” (a.g.e.: 44) Yani düşen cismin niteliği önemli değildir. Aynı hızda bırakıldığında kurşun da tahta da kütleçekim alanında aynı hızda düşerler. Buna göre eylemsiz kütlenin çekimli (kütleçekimli) kütleyle oranı da eşit olacaktır. Yani, “Bir cismin çekimli kütlesi ile eylemsiz kütlesi birbirine denktir” (a.g.e.: 44) Klasik mekaniğin farkına varmakla birlikte yorumlamadığı bu önerme son derece önemli eşitlik prensibi çerçevesinde Einstein tarafından şu örnekle açıklanmaktadır:

Uzayda tüm büyük kütlelerden ve yıldızlardan uzak bir boşluk olsun. Burada da Galilei’nin temel kanuna göre hareketsiz noktaların hareketsiz, hareketlilerinse dosdoğru ve yeknesak hareketinde devam ettiği Galilei referans noktası olsun. Referans alınacak cisim oda benzeri bir kutu, içinde de alet edevatla donatılmış gözlemci olsun. Gözlemci için kütleçekimi olmayacaktır. Onun için de en ufak harekette tavana çarpmamak için yere iplerle sabitlenmiş bulunsun. Kutunun tepesine dışarıdan ucunda ip bulunan bir kanca sabitlensin ve biri ipi sabit kuvvetle çeksin. Kutu gözlemciyle birlikte yeknesak ivmelenmeyle yukarı kalkacak, gitgide de hızlanacaktır. Tüm bunları biz, ipi çekilmeyen başka bir kutudan böyle gözlemlerken kutudaki adam kutunun ivmelenişinden karşı basınçla etkilenecek, boylu boyunca yere uzanmamak için ayakta dikilecektir. Fakat sonrasında elindeki aletlerden birini bırakacak olsa kutunun ivmelenişi bu cisme geçmeyecek, cisim kutunun tabanına ivmelenen izafi bir hareketle yaklaşacak, gözlemci ne tür bir cisimle denerse denesin söz konusu ivmelenmenin farklı olmayacağını görecektir. Kütleçekimiyle ilgili bilgilerine dayanan adam kutuyla birlikte sabit zamanlı bir çekim alanında bulunmadığı sonucunu çıkaracak, hatta bir anlığına, kutunun bu çekim alanında düşmeyişi hayret edecek, derken tepeye asılı kancayı ve ipi fark etmesiyle kutunun çekim alanında hareketsiz asılı durduğu fikrine ulaşacaktır. “Demek ki izafiyet

prensibini birbirine izafi olarak ivmelendirilmiş referans cisimlerine yaymak hakkımızdır, böylelikle izafiyetin genelleştirilmiş postulatı için kuvvetli bir argüman kazanmış oluruz.” (a.g.e.: 46) Öyleyse eşitlik prensibine geri dönersek, kütleçekiminin temel özelliği eylemsiz de olsa kütleçekimli de olsa her cisme aynı ivmeyi uygulamasıdır. Bu özellik olmasa “ivmelendirilmiş kutudaki adam etrafındaki cisimlerin davranışını kütleçekimi alanını şart koşarak yorumlayamayacak, referans cismini de hiçbir tecrübeye dayanarak ‘hareketsiz’ farz edemeyecektir” (a.g.e.: 46-47). Yine aynı şekilde adam kutunun tavanına içerden bir ip, ucuna da bir cisim bağlasa ip gerilip dikine asılı duracak, adama göre asılı duran cisim kütleçekim alanından ötürü aşağı çekileceği için ip de gerilip dengeyi sağlayacak, ipteki gerginliğin sebebi asılı cismin kütleçekimli kütlesi olacaktır. Ama faraza, mekânda kütleçekimsiz bir vaziyette süzülen bir başkasına sorulsa, ipin kutunun ivmeli hareketine ayak uydurup bu hareketi ucuna asılı cisme aktardığını, ipteki gerginliğinse cismin ivmelenmesine yol açacak denli çok olduğunu, bunu sağlayanınsa cismin eylemsiz kütlesi olduğunu iddia edecektir. Görüldüğü üzere referans alınan cisimlerin değişikliği ve kütleçekiminin etkisiyle kütleçekim alanının özellikleri –kuramı açısından– belirlenebilmektedir.

Eşitlik prensibi ve kütleçekimiyle ilgili yukarıda verilen bilgilerin genel izafiyet kuramı bakımından sonuçları nedir? Kütleçekiminin cisimlerini hareketini etkilediği bilinmektedir. Bununla birlikte bu düşünce bir ışık huzmesine uygulandığında ortaya son derece önemli bir sonuç çıkmaktadır. Galilei’nin referans noktasına⁵¹ göre huzme c hızında düz bir hatta ilerler. Oysa yukarıdaki örneğimizdeki ivmelendirilmiş kutuya göre huzmenin izlediği yol Einstein’a göre düz değil, bükük bir hattır (a.g.e.: 51). Peki, ışıktaki kırılmanın zamana ne etkisi olabilir? Daha önce muhtelif yerlerde belirttiğimiz üzere zamanın tayininde sabit yıldızlar kullanılmaktadır. Gelgelelim bunların aslında sabit olmadıklarını ifade etmiş, sebebini ise söyleyemeyerek buraya ertelemiştik. Sabit görünüp de olmayan bu yıldızların tam güneş tutulmalarında güneşin yakınında göründükleri gözlemlenebilir. Güneş gökyüzünde tekrar başka bir yerde durduğunda sabit yıldızlar gökyüzünde bize göründükleri konuma göre güneşten 1,7 açı-saniye sapma kaydederler (a.g.e.: 51). Einstein’ın başta kuramı açısından verdiği bu bilgi 30 Mayıs 1919 tarihinde astronom Eddington ile Crommelin tarafından bir Royal Society keşif gezisinde

⁵¹ Bundan bahsedildiğinde kastedilen kütleçekimi alanlarının olmadığı sahalardır.

fotoğrafla tespit ve ispat edilmiştir ki izafiyet kuramına biraz daha lakayt kalan bilim camiası asıl ilgiyi işte bu ispattan sonra göstermeye başlamıştır. Kuramın ayakları yere basan bir başka noktasıysa Einstein'ın bu kuramın her zaman ve zeminde geçerli olmayacağını bizzat teslim etmesidir. Zira özellikle özel izafiyet kuramından edinilecek sonuçlar kütleçekimi alanının etkisine bağlıdır.

Özel izafiyet kuramının yeknesak ve dosdoğru hareketli referans cisimlerde geçerli olduğunu söylemiştik. Einstein'ın niyeti kuramı bu özel durumdan çıkarıp dönen referans cisimlerine de uygulamaktı ki ilkinden yaklaşık 10 sene sonra gelen kuramın genel diye adlandırılmasının sebebi budur. Şimdi dönen cisimlerin hareketi üzerinden Einstein'ın verdiği bir örnekle genel izafiyet kuramının zamana etkisini görmeye çalışalım. Referans cismi K 'ya göre kütleçekimi alanının bulunmadığı bir mekân-zaman alanı olsun. K Galilei tipi bir referans cismi olur ve K 'ya göre özel izafiyet kuramı sonuçları geçerlidir. Aynı alan K' diyeceğimiz ve K 'ya izafeten yeknesak biçimde dönen ikinci bir referans cismiyle ilişkilendirilsin. K kendi merkezinde yeknesak dönen düz bir disk olsun. K' diskinin merkezinin dışında oturan bir gözlemci merkezden dışa etki gösteren bir kuvvet duyacak, K referans cismine göre hareketsiz bekleyen bir gözlemciyse aynı kuvveti eylemsizlik etkisi (merkezkaç kuvveti) olarak yorumlayacaktır. Diskin üstünde oturan gözlemci, diski hareketsiz bir referans cismi sayabilir ki genel izafiyet bakımından normaldir. Kendi üstüne ve diske göre hareketsiz cisimlere etki gösteren kuvveti kütleçekimi alanının etkisi sayacaktır. Şimdi bu gözlemci K' diskiyle alakalı zaman ve mekân bilgileri edinmeye çalışmak gayesiyle saat ve ölçümle uğraşsın. İlk aynı tip iki saatten birini diskin merkezine, diğerini de çeperine yerleştirsın. Saatler diske göre hareketsiz duracaklardır. Burada sorulacak soru dönmeyen K Galileli referans cisminden hareketle her iki saatin de aynı hızda ilerleyip ilerlemeyeceğidir. K cisminden bakıldığında merkezdeki saatin hızı yokken K 'ya göre dönme sonucunda çeperdeki hareket halinde olacaktır. Onun için de K 'dan bakıldığında çeperdeki, merkezdekenden hep geri kalacaktır. Einstein'ın meselesi iddialarının tüm referans cisimlerine göre aynı çıkmasıdır, demiştik. Nitekim diskte oturan adam da öbür referans cismindeki gözlemciyle aynı tespitte bulunacaktır. Öyleyse, “bizim diskimizde de, genel olarak her kütleçekimi alanında da saat (hareketsiz olarak) yerleştirdiği yere göre ya daha hızlı ya daha yavaş çalışacaktır” (a.g.e.: 55). Dolayısıyla zamanı tespit mümkün olmayacaktır, aynısı mekân için de geçerlidir, çünkü bir çitayla ölçümde bulunulacak olsa hareketli cisim hareket istikametinde küçülecek,

dolayısıyla diskin çevresini, sonra da çapını ölçüp π sayısını hesaplamaya kalksa elde ettiği sonuç, bildiğimiz sayıdan daha büyük çıkacaktır. Bunun temelinde aslında Öklid geometrisinin etkileri yatmaktadır. Bununla birlikte problemin çözümünü Gauß'un koordinat sistemi verir⁵². Öklid'in aksiyomlarındaki zaaf eğri zeminlerdeki ölçümlerde sıhhatli sonuçlara ulaştırmadığından Gauß'un alternatif metodundan faydalanmak gerekir. Bu metot Öklid'deki gibi düz zeminde değil de eğrilerde ve çok boyutlu çalışabildiği için üç mekân ve bir zamandan oluşan dört boyutlu koordinat için uygundur. Nitekim Einstein genel hüküm olarak, “Her fizik tasvir A ve B olaylarının mekân-zamandaki düşümdeşliğiyle alakalı birçok ifadeye çevrilebilir. [...] Zaman-mekân sürekliliğinin Gauß koordinatlarıyla tanımlanması referans cisim yardımıyla tanımlamanın gerçekten de eksiksiz biçimde yerini alabilir” (a.g.e.: 65) kaydını düşerek genel izafiyet kuramının tam formülüne girer. Bu alıntı, referans cisimleriyle verilen formülün yetersizliğini ve Gauß koordinatlarının değerini vurgulaması bakımından önemlidir ve tam formülün kapısını aralar: “Tüm Gauß koordinat sistemleri genel tabiat kanunlarının formülasyonu bakımından aslında eşdeğerlidir.” (a.g.e.: 66) Genel kuram da böylece belirlendikten sonra ikisinin karşılaştırılmasına geçilebilir.

Özel izafiyet kuramı, daha önce de gördüğümüz gibi kütleçekimi alanının bulunmadığı Galilei alanlarıyla ilgili olup referans olarak Galilei'nin önermesinin geçerli olduğu hareketsiz cisimleri alır. Oysa genel izafiyet kuramı kütleçekimi alanı üzerine inşa edildiğinden ve yukarıdaki örneklerde de gördüğümüz üzere kütleçekimi alanı saatlerin çalışmasını etkilediği için zaman saatle tanımlanamadığından özel kuramdaki gibi hareketsiz referans cisimleri yerine hem rastgele hareketli hem de hareket sırasında biçim değişikliği gösteren referans cisimler kullanılmaktadır. Giovanni Lampariello (1956: 66) klasik fizikten izafiyet kuramına giden yolun tarihî gelişimini ele aldığı eserindeki tespitlere dayanırsak sonuç olarak genel izafiyetteki gözlemciye göre hareket eden bir saatin durandan daha yavaş ilerlediği iddiası o sıralar teknik yetersizlikten ispatlanamamışsa da sonraları mezonların ömrünün dünya referansıyla mezonun içinde bulunduğu referansa kıyasla bin kat daha uzun olduğunun anlaşılmasıyla ispatlanmış, yani zaman yayılımı denen fenomenin geçerliliği ortaya konmuştur. İzafiyet kuramının

⁵² Çözümle ilgili matematik detaylara tezin yazarını da konusu da aştığı için burada yer verilmemiştir. Daha fazla bilgi için bkz. ilgili eserin 59-61 sayfaları.

sonuçlarından biri de fizik zamanı, gerçek tecrübeler⁵³ veya kavramlaştırma imkânlarına dayanarak sağlam bir zemine yerleştirerek zaman ve mekân kavramlarını eleştirci bir analize tabi tutmuş bulunmasıdır. Ayrıca Galilei'den beri mevcut izafiyet prensibinin “gerçek anlamı” (a.g.e.: 60-61) da Einstein'ın yaptığı gibi sabit ışık hızıyla kombine edildiği, dolayısıyla uzunluk, süre ve kütleden kullanılan referans sistemine göre izafi nicelikler elde edildiği zaman ortaya çıkmaktadır. Yine klasik fizikle karşılaştırıldığı vakit farkının tebellür etmesi açısından Lampariello'nun şu ifadelerine kulak vermekte fayda vardır: “Klasik fizik de dört boyutlu zaman ve mekân sürekliliği üstüne kurulmuştur. Fakat klasik kuramda zamanın sabit değerinin olduğu alt-mekânların referans sisteminden bağımsız mutlak gerçekliği vardır.” (a.g.e.: 66-67) İşte bu yüzden üç boyutlu mekân ile tek boyutlu zaman ayrılmakta, oysa izafiyet kuramı sayesinde zaman ve mekân koordinatları birbirine bağımlı bir hale sokulmaktadır. Bunun fizik gerçekliği ise Einstein'ın kuramını detaylarıyla ele aldığımız kitabından naklettiğimiz örneklerde görülmüştür. Ayrıca, “fizik alanların gerçekliği zaman ve mekânın gerçekliğine nüfuz etmiştir. [...] Zaman bildirimleri de hareket durumlarına ve lokal bükülmelere bağımlı hale gelmiştir.” (Heckmann, 1988: 201-202). Yine ışık hızının, kaynağından bağımsız, bir sabite olarak alınmasının da zaman bakımından büyük önemi vardır, çünkü hangi mesafeyi kat ederse etsin ihtiyaç duyacağı zaman ışık hızı olacaktır. Oysa farklı yerlerde bulunan gözlemciler Newton fiziğine göre mutlak bir zamandan hareket edeceklerinden ışığın hızı da her birine göre değişecektir. Bunun diğer bir sonucu da Einstein'ın kullandığı tren örneklerinde de görüleceği gibi birbirine göre hareketleri farklı gözlemcilerin mekân-zamandaki bir olaya farklı zaman ve konumlar atayacak olmalarıdır. Çünkü olay dediğimiz mekândaki belli bir noktada, belli bir zamanda gerçekleşen bir şeydir.

Işık hızının sabitliğinin kütleçekimi bakımından etkileri de özel izafiyet kuramını haklı çıkaran en önemli husustur. Hawking'in (2011: 40, 41) sonuç çıkarımlarıyla toparlayalım. Kütleçekimi etkileri bir kenara bırakıldığında özel izafiyet kuramıyla karşı karşıya kalırız. Bunun Newton'ın kütleçekimi kuramından en büyük farkı, ışık hızından daha hızlı hareket olamayacağından Newton'ın ileri sürdüğü gibi nesnelerin, aralarındaki mesafeye

⁵³ Çünkü Newton'ın öne sürdüğü mutlak mekânı deney yoluyla tespit etmenin imkânı yoktu. Galilei'nin eşdeğerlilik prensibi bunu göstermiştir, hareketsizlik sabit hızdan ayırt edilememektedir (bkz. Kiefer, 2015: 27).

oranla belli bir kuvvet uygulayarak birbirlerini çekmeleri ve nesnelerden birinin yeri değiştirildiğinde öbürüne uyguladığı kuvvetin de değişeceği, kütleçekiminin bu bakımdan sonsuz bir hızla etki göstereceği anlayışının geçerli olamayacağıdır. Kütleçekimi alanı işin içine katılarak ele alınan genel izafiyet kuramına göre zaman bakımından ortaya çıkan en önemli sonuçlardan biri ışığın, yerkürenin kütleçekimi alanında yukarı doğru hareket ederken enerji kaybedip frekansının düşmesidir, yani çok yüksekte yeryüzüne bakacak birisi aşağıda olayların daha yavaş yaşandığı izlenimine kapılacaktır ki genel izafiyetin bu tahmini 1962 yılında kesin sonuçlar veren iki saatten birinin bir su kulesinin altına, öbürünün de üstüne yerleştirilmesiyle deneye tabi tutulmuş, kulenin ayaklarındaki saatin izafiyet kuramının tahminiyle tamı tamına örtüşecek şekilde daha yavaş ilerlediği ispatlanmıştır (a.g.e.: 42). Yine günümüzde kullanılan navigasyon sistemlerinin bu prensibe göre çalıştığı iyi bilinen bir gerçek olmak itibarıyla izafiyetin günlük yaşantıya etkilerinden sayılabilir. İzafiyet kuramıyla mutlaklıktan kurtarılıp dinamikleşen zaman ve mekân anlayışı, evrende olanların mekân-zamanda gerçekleşirken bir yandan da mekân-zamanı değiştirdiğini göstermiş, öte yandan, yine bunun da bir sonucu olarak, evrenin sınırlarının ötesinde bir zaman ve mekândan, yani mutlak niceliklerden bahsetmek anlamsızlaşmıştır (krş. a.g.e.: 46). İşte bundan ötürüdür ki modern fiziğin bu çok önemli kuramını eskiden değişmez ve sonsuza dek mevcut olacağına inanılan evrenin yerine değişken ve genişleyen, genişlediğine göre de zamanı belirlenebilecek bir başlangıcı var görünen, başlangıcının belirlenebilmesi dolayısıyla da son bulabilecek bir evren yaklaşımı doğurmuştur.

1.3.4. Metafizik Zaman: Zamanın Nesneden Özneye Geçişi

Zamanın ne olduğuna dair sorulan soruların tarihi olarak zaman felsefesi hakkındaki yayınların sayısı kavramın önemiyle pek doğru orantılı gelişmemiştir. Son yirmi yıllık dönemden öncesinde metafizik zaman konusunda önemli sayıda çalışmaya rastlamak pek mümkün olmamaktadır. Biri kıta, biri ada Avrupası'ndan, bir diğeri de Amerika'dan olmak üzere toplamda üç çalışma dikkat çekmektedir⁵⁴. İlki von Weizsäcker, Gadamer ve Henrich'in öğrencisi Karen Gloy'un son derece titizlikle hazırlanmış çalışmasıdır. Bu

⁵⁴ Zaman felsefesiyle ilgili yayınları üç sayısıyla kısıtlarken zaman meselesini düşünce tarihi içinde bütünüyle ele alan ve müstakilen bu konuya yönelen eserler dikkate alınmıştır. Yoksa Böhme'nin *Zeit und Zahl* (1973) kitabı gibi zaman felsefesini bir veya birkaç filozof üzerinden inceleyen kitaplar da var olmakla birlikte kapsamı elinizdeki çalışmanın kapsamını karşılamadığı için burada anılmamışlardır.

bölümün omurgasını teşkil edecek olan da onun 2008 yılında yayımladığı *Philosophiegeschichte der Zeit* [Zamanın Felsefi Tarihi] adlı eseridir. Çalışmasını bu denli öne çıkaran, antik Grekçe ve Latince'ye hâkimiyeti ve bildiği diğer Batı dilleri dolayısıyla sahip olduğu, felsefeye bakışta da büyük önem arz eden filolojik perspektiftir. Diğer bir eser Adrian Bardon'ın *A Brief History of the Philosophy of Time* [Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi] başlıklı kitaptır. Eser, zaman konusunda kısa bir giriş gibi düşünülmüş, daha çok bir popülerbilim kitabıdır. Gloy'u öne çıkaran filolojik bilgiye Bardon'da rastlamak mümkün değildir. Eser, İngilizce yaygın kaynakların ötesine geçememiştir. Zaman felsefesiyle ilgili son kitap, Phillip Turetzky'nin *Time* [Zaman] başlıklı eseridir. 1998 yılında ABD'de yayımlanan çalışma Bardon'inkiyle aynı eksikliğe sahiptir. İngilizce neşriyatla sınırlıdır. Eser, antik dillere inmek bir yana, Almanca asılları da kullanamamıştı.

Gloy hem formasyonu hem anakaynaklara inme kabiliyetiyle başlı başına özgün bir eser ortaya koymuştur. Aşağıda Gloy'un bilimsel bakış açısıyla çizdiği çerçevede zaman felsefesinin tarihini ortaya koyacak, bir sonraki ana bölümdeyse merceği zaman felsefesine daha da yakınlaştıran ana durakların her birine birincil literatür üzerinden bakacağız.

Presokratik dönemin zaman tasavvuru tek yönde geleceğe doğru ilerleyen bir zamandan habersizdir. Bu dönem, böyle bir zaman tasavvur etmez, ona göre kendi içinde sürekli bir döngü halinde bulunan, daima tekerrür eden olaylardan ibaret bir zaman anlayışı vardır. Eski medeniyetler, özellikle de Antik Yunan'daki zamandan bahsettiğimiz bölümlerde bu kouyla ilgili ayrıntılı bilgiler verdik. İlk defa Kitab-ı Mukaddes, özellikle Yeni Ahit'le ortaya çıkan lineer zaman, bugüne kadarki zaman algımızı biçimlendirmiş olup geçmiş, şimdi ve gelecek doğrultusunda kipli bir çizgi halinde ilerlediği düşüncesiyle hayatımızı belirlerken dairevi zamanın eski, lineer zamanın ise daha yeni bir tezahür olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu konuda hiçbir değer yargısı gözetmemek gerekmektedir. Çünkü kuantum fiziği yine eskisine benzer bir kipsizlik, yani geçmiş, şimdi ve gelecek üzerinden yürümeyip tüm zaman kiplerini tek bakışla toplayan bir anlayıştan hareket etmektedir. Öyleyse zaman anlayışlarını düşüncüyü belirleyen formlardan ibaret görmek tespiti yeterli olacaktır.

Presokratik döneme dönecek olursak Gloy (2008: 17-18), dairevi zamanı açıklamada ilkin, Anaksimandros'un eşyanın meydana gelişiyle alakalı 12. fragmanından hareketle çok sayıda dünyanın ortaya çıkışı ve ortadan kayboluşunun bir teakup, yani birbirini takip eden hadiseler olduğundan bahseder. Meydana geliş dünyadaki zıtlıkların farklılaşması, ortadan kayboluş ise zıtlıkların kalkmasıdır. Dünyadaki aynı oluş ve bozuluş süreci Herakleitos için bütün unsurların en yücesi ateşe dayanmaktadır. Ateş denize, deniz toprağa, toprak da yine ateşe dönüşerek bir daire oluştururlar. Oluş ve bozuluş sürekli birbirlerinin yerlerini alır.

Evrendeki döngüyü en detaylı ele alan, Empedokles'tir. Ona göre dört unsurun birleşip ayrılmasını sağlayan, asli sevgi ve nefret güçleridir. Ayrılıp birleşmelerin bizim dünyamıza mahsus bazı ara safhaları da vardır. Bu ayrılıp birleşme olayları belli aralıklarla ve sürekli bir döngü halinde yaşanır (a.g.e.: 19). Bununla birlikte her üç filozofun fragmanlarında da 1.2.3. bölümünde de incelediğimiz şekliyle mitostan logosa doğru bir geçiş söz konusudur ve bunları birbirinden ayırt etmek oldukça güçtür. Ayrıca bu fragmanların bir zaman kuramı barındırdığını söylemek zordur, ancak mitik zaman anlayışından hareketle bazı kaba çıkarımlarda bulunmaya yarayabilirler.

Gloy, söz konusu fragmanlardan çıkarılabilecek döngülü zaman anlayışına mesnet olabilecek lineer ve homojen bir zamanın ya var sayılması veya öznenin bakış kalıbına⁵⁵ dökülerek gözlemlenmesi gerektiğini belirtir (a.g.e.: 19). Fakat Presokratik'lerde zaman konusunda özne fikrine rastlamak zordur. İzlerine en erken Aristoteles'te rastlanabilecek bir varsayımdır. Zaten Gloy (2008: 19) da böylesi müstakil bir zamanın evrenin meydana gelişi ve yok oluşu teziyle tezada düşeceğini savunur. Çünkü zaman da evrenin parçasıdır. Öte yandan Gloy'un savunduğu görüş, bu üç filozofta söz konusu edilenin, tezahürlerdeki değişimin kalıcılığı olduğu tezidir. Zaman evrene ve evrendeki işleyişe bağlıysa zamanın şekli de evrenin zamanına benzeyecek, böylelikle dairevi olacaktır. Öte yandan zamanın her parçası bütünü temsil etmekle kalmayacak, aynı zamanda bütün de sayılacaktır. Yani döngünün başındayken sonu da, diğer geçiş safhaları da görülebilecektir. Nitekim buradan da yine kadim Yunan'ı ele aldığımız bölümde gördüğümüz şimdiki zamana bağlılığa varırız. Bu döngüdeki tekerrür, asıl-suret ilişkisi içindeki bir tekrardan çok her sonun, başlangıcı geri getirmesi manasında bir tekerrürdür. Böylelikle "bu zaman

⁵⁵ Anschauungsform. Bununla ilgili detaylı bilgi için bkz. bu çalışmanın 2.9. numaralı bölümü.

tasavvurunun içinde yaşayan insan [...] ilk olayı taklitle kalmaz, olayı kendi yinelerken asılda yapılmış olanı da icra eder” (a.g.e.: 23). Böylelikle insan henüz tabiatla birliğini kaybetmemiş, dolayısıyla özne-nesne diye ayrımlar oluşmamıştır. Yaşayışı, tabiatın işleyişiyle birlik içinde, aynı döngüyle hareket eder, olan bitenlerin tamamı şimdiki zaman içinde cereyan eder, geçmiş biraz belirginken geleceğin ve geleceğe dair planların hiç yeri yoktur (a.g.e.: 29). Presokratiklerin sundukları zaman malzemesi bundan ibarettir. Felsefenin henüz emeklediği ve belirgin bir zaman kuramının henüz yaklaşık olarak bile belirmediği bir safha olduğu için pek fazla araştırma malzemesi sunamamaktadır. Zamana dair derli toplu fikirleri olan ilk filozof Platon olduğundan şimdi onun açtığı yola bakacağız.

Platon zamanı sonsuzluğun (aion) sureti saydığından Gloy (2008: 38-40) Platon’un temel meselelerinden olan *meteksis* meselesine, yani asıl-suret ilişkisine bakmanın faydasını anlatarak *Devlet* diyalogundaki meşhur mesellerden çizgi meseline bakıp vardığı sonuçları beş madde halinde ifade eder. İlk olarak, asıl ve suret, biri olmadan diğerrinin de olamayacağı ilişkili kavramlardır. Yani suret daima bir şeyin, imtisal aldığı bir modelin suretidir. Önünde aslı olmazsa, suret de olamayacaktır. İkincisi, bu ilişki karşılıklı bir bağımlılıktan çok suretin asla bağılılığıdır. Zira asıl, suretsiz de bulunabilir. Üçüncüsü, suretin asla ontolojik bağımlılığı gibi aslın surete ontolojik bağımlılığı yoksa da epistemolojik bakımdan suret de asla bağılıdır. Yani aslı bilebilmek için suret gerektir. Dördüncüsü, ikisi arasında ne büsbütün özdeşlik ne de büsbütün ayrılık vardır. Özdeşlik de ayrılık da kısımdır. Sonuncusu; Wittgenstein’in “tasvir şekli” ifadesi bakımından asıl-suret ilişkisinin farklılık derecesinde tasvir aracı etkilidir. Benzerlik derecesini ise suret şekli belirler. Platon’un asıl-suret ilişkisinden amacı böylece ortaya konduğuna göre zamanın sonsuzluğun sureti olmasının anlamına bakılabilecek, buna göre tasvir şekli ve suret şekli cihazlarından zamanın sonsuzlukla kurduğunun bir eşitlik mi yoksa eşitsizlik mi olduğu görülecektir. Gloy, aynı şekilde zaman gibi yine meydana getirilmiş bir şey olan evren bakımından zaman ile duyuların idrak ettiği evrenin birbirleriyle de asıllarıyla da ilişkisini inceler.

Zamanın da evrenin de meydana getirilmiş veya yaratılmış⁵⁶ olması problemlili ifadelerdir. Çünkü her ikisi de zamanın içinde cereyan eden süreçlerdir, yani zamanlıdır. Yani zaman meydana gelmiş bir şeyse, zaman içinde meydana gelmiş olması lazımdır. Bu da ondan önce bir zaman var mıdır, nasıl bir zaman vardır sorularını ortaya atar. Fakat böylesi sorular çıkmaza girmeye mahkûm olduğundan Gloy problemi, Platon'un mecazi ifade kullandığı iddiasıyla aşmaya çalışsa bile (krş. a.g.e.: 41) bu çabası da zamanın işlevi bakımından bir cevap sunmaz. Bunun için de sonsuzluğun⁵⁷ ne olduğunu tespit etmeye yönelir.

Sonsuzluktan maksat zamansızlık olabileceği gibi bitimsiz süre veya zamanlı varlığın devamlılığı da olabilir. Zaman felsefesi tarihiyle ilgili birkaç farklı çalışmadan yalnızca Gloy'un görüşlerini incelememizi, yukarıda, bildiği dillere dayandırmıştık. Kelimenin Yunancası'nda kast edilenin ne olduğunu gösterebilmek bakımından ciddi tahlillere girişen Gloy, sonsuzluktan amacı açıklarken metnin orijinalindeki kullanımları dikkate alarak her iki anlam ihtimalini de karşılaştırmakta ve şu sonuçlara varmaktadır. Platon'un varlık ve oluş âlemlerini karşı karşıya getirerek oluşturduğu düalizm bakımından *aidion* zamanlılığın ve oluşun nefyi anlamına gelir. Öte yandan zamanın ve evrenin meydana getirilişinde model alınan asıllar idelere ait olmakla oluş halindedirler, var bulunmazlar. Ayrıca Platon'un ideleri, zaman belirlenimleri içerisinde yer aldıkları için de zamanlıdır. Dolayısıyla sonsuzluğa verilen her iki anlam da aynı derecede haklılığa sahiptir. Farklı görüşler ileri sürülmesine rağmen Gloy'a göre (2008: 43-44), ne *aion* ne *aidion*, aynı kökten türemeleri itibariyle, sonsuzluğun bu iki anlamı arasında ayrı konumlara izafe edilebilirler. Platon'dan hareketle yerli yerine konması güç bu kavramın, Platon öncesine bakarak açıklanma denemesinde ise yine kesin bir sonuca varılamamaktadır, çünkü özü itibariyle "hayat kuvveti" (a.g.e.: 45) anlamına gelen kelimenin zamanlılıkla ilişkisi net tespit edilememektedir. Zaten Platon sonrası bu meselenin karara bağlanamamasının başlıca etkenlerinden biri kavramın bu kadar çeşitli yorumlara müsait bulunmasıdır. Öyleyse Platon'un daha geniş tanımına başvurup

⁵⁶ Yaratmanın kendisinin nasıl anlaşılması gerektiği başka bir problem konusudur, çünkü yoktan var etme mi kast edilmektedir yoksa mevcut şekilsiz bir maddeye şekil verilmesi mi, tartışmalıdır. Bununla birlikte ilki, yani yoktan var etme dile kolay bir ifade olsa da anlaşılması son derece güçtür.

⁵⁷ Kelimenin aslı Yunanca *aion*'dur. Tercümesi konusunda da ihtilaflar vardır, sonsuzluğu yanı sıra bitimsizlik, zevalsizlik gibi anlamlar da verilmekle birlikte ben metin boyunca hep "sonsuzluk" karşılığını tercih ettim.

zamanın sayılarla hareket eden bir suret olmasından yola çıkarak harekete bakmak gerekecektir.

Platon'da zaman gezegenlerin periyodik dönüşlerine göre hareket ettiğinden hareket tarzı dairevidir. Kendini sürekli yineleyen bir döngüdür. Döngünün tamamlanması bakımından sonluluğu, sürekli yinelenmesi bakımından sonsuzluğu imler. Sonsuzluk ise birlik içinde kalıcıdır ve bekleyiş, yani durgunluk halindedir. Fakat bu sakinliği dıştan bakıncadır, içten bakınca o da hareketlidir. Zaman ile sonsuzluğa hareket açısından bakış da asıl-suret ilişkisine problemlidir. Bir taraftan her ikisinin buluşması demek, asıl ve suretin ortadan kalkıp suret olan zamanın hareketinin, sonsuzluğun kendisini açmasından ibaret kalması demek olacaktır. Fakat Gloy aralarındaki fark devam ettirilecekse zamanın, aslı olan sonsuzlukla bir kıdem ilişkisi içine gireceğini, onun belirlediği, tezahür ettiği zemin anlamına gelebileceğini ifade etmektedir (a.g.e.: 48).

Platon'un zamanı önce sonsuzluğun sureti, sonra hareketli sureti, sonra da sayılarla ilerleyen sureti şeklinde tanımlamasıyla en son zamanın niceliği, yani ölçümü meselesi de ortaya çıkar (a.g.e.: 51). Mutlak sayılar üzerine değil, objektif, yani nesne halindeki ölçütler üzerinden bir sayma, bir ölçümdür bu. Ölçütse, daha önce de belirtildiği üzere gezegenlerdir. Yani Platon'un zaman kavramı, temelini gökcisimlerinden alır. Bu bakımdan her bir gökcisminin hareketi zamanın farklı bir ölçüsünü verir. Mesela göğün yeryüzü etrafındaki dönüşü günü, ayınki ayı, güneşinkiyse yılı verir. Diğer gezegenlerin dönüşünü ise insanoğlu kavrayamadığından isimlendirmemiştir.

Platon'a filolojik bakışın bir yararı da, apaçık olmasa da imaen barındırdığı ikili zaman ayrımında ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan zamanı bir belirlenimiyle geçmiş-şimdi-gelecek, diğer belirlenimiyle öncelik-sonralık ilişkisi bakımından ele alarak bir ayrım gözetmektedir. Gloy'a göre Platon, tam da zamanın kipliğini eleştirerek, şimdiki zamanın durağanlığının⁵⁸ yerine süreçliliği yerleştirmek niyetindedir (a.g.e.: 54). Çünkü şimdinin durağanlığı, gelecekte bulunmasıyla da geçmişe dönmesiyle de ortadan kalkar.

⁵⁸ Bu keyfiyeti Türkçe açıklamak zahmetli olmakla birlikte imkânsız değildir. Bir şey için, “Şöyledir,” dediğimizde, aslında “Şöyle durur” demek isteriz. Buradaki “durur” fiili zamanla -dur halini almıştır, ayrıca ünlü uyumuna göre de değişir. Demek ki bununla, “o halde kalır” demek isteriz. Hâlbuki her şey zamanlı olduğuna göre değişime tabidir ve öyle kalamaz. O zaman süreç içindedir. Ayrıca öncelik-sonralık ilişkisinde her zaman dilimi, geleceğe aitken, yaşanır ve geçmiş olur. Yani yerinde durmaz. Gloy bunu Yunanca gramer üzerinden detaylandırmaktadır (krş. 2008: 54).

Daimi/durağan şimdi duyulur sahanın dışındadır. Gloy buradan iki sonuç çıkarır. İlki, öncenin bir yandan da sonra oluşu, sonranın da önce oluşudur. İkincisi, “Zamanda her şey akarken, zamanın kendisi sabit ve değişmezdir” (a.g.e.: 55). Özet olarak, “Sonsuzluğun sureti olan zaman duyuyüstü sonsuzluğun duyulara yansıtılması” (a.g.e.: 55) bakımından duyuyüstü ile duyulur arasında aracı rolü üstlenir.

Platon’dan sonra Aristoteles’in zaman kavramını açıklamaya başlayan Gloy (2008: 62), merkeze eksaifnes (aniden) kavramını alarak bütün anlam genişliğini ortaya koyar. Platon’da tek bir yerde geçen kavram zaman fark ve zıtlıkları arasında aracılık/aktarım anlamına gelirken bir hareketi, dolayısıyla da nitelik veya nicelik bakımından değişimi imler. Bu değişimdeki anilik zamansızdır. Birbirini takip eden zaman süreçleri içinde vuku bulmaz. Zamansızdır, çünkü zamandaki sürekli hareket ile bu hareketi kesintiye uğratan durgunluk arasındaki aktarım zamanın içinde yer alamaz. Bu anlamda mesela sakın duran, sakın durduğu müddetçe harekete, hareket ettiren de hareket esnasında durgunluğa geçemez. “Eksaifnes” kavramı bu anlamda Gloy’a göre (2008: 63) geçişin kendisidir ve ne hareket ne de durgunluktur, her ikisi birdendir. Böylelikle “eksaiifnes” kavramı, ikisini hem ayıran hem birleştiren olmak niteliğiyle zamanın da kurucu esasıdır. Diyalektik ve metafizik bakımdan bu kavramın bir aktarma işlevi olsa da konumuzun dışında kaldığı için anmaya gerek yoktur. Zaten Aristoteles’te de sadece, az önce bahsettiğimiz zaman işlevi bakımından yankı bulmuştur (krş. a.g.e.: 66).

Aristoteles’te bu anlamda öne çıkan, *şimdi* kavramıdır. Zamanın var bulunup bulunmadığına bakarken onu bütün olarak ele aldığına yalnızca geçmiş ve gelecek söz konusu olacağından, fakat geçmiş artık var bulunmayıp gelecek henüz var bulunmadığından varlıktan söz edemez. Onun için de bir tek an anlamında zamandan söz eder ve sonrasında şimdi kavramı devreye girer. Fakat burada da cevher ve araz bakımından problemler vardır. Cevher olsa tek ve her şeyi kuşatıcı bir şimdi’den hareket etmesi, dolayısıyla tüm eşyanın, durum ve olayların aynı zamanda olduğunu kabul etmesi gerekecektir ki geçmişe veya geleceğe ait olanlar da buna dâhil olacaktır. Bu da öncelik-sonralık ilişkisini ortadan kaldırır. Ayrıca geçmiş veya gelecekte rastgele alınacak herhangi bir zaman parçası da bir taraftan geçmişin, öte taraftan geleceğin şimdisiyle sınırlı olacağından en azından iki şimdiden söz edilebilecek, dolayısıyla tek bir şimdi olamayacaktır. Fakat çok sayıda şimdi de, bağlayıcı bir şimdi cevheri olmaksızın oluş ve yokoluş bakımından abese irca olacak, zira varlıktan yokluğa geçişte şimdinin varlığı ve

yokluğu arasında tezat çıkacaktır. Hal böyle olunca şimdinin gerçeklikle alakası olmayacak, ancak salt bir yapı veya şekil halinde görülebilecektir. O halde gerçek bir cevherdeki şekil olarak anlaşılır. Yani *şimdi*, hareketli gerçek cismin yapısıdır, dolayısıyla daima gerçek cisme referansla anlaşılabilir. Gloy, Aristoteles'in zamanın yapısını daima hareket ve mekânla bir ele alışını da buna bağlamaktadır (a.g.e.: 69). Süreklilik yalnızca mekândadır, çünkü hareket mekânda vuku bulur. Zaman da hareketle ilişkisi bakımından, yani dolaylı olarak süreklilik arz eder. Öte yandan bunun *şimdi*yle ilişkisine bakıldığında hareketli nesne, farklı zamanlarda farklı yerlerde olması bakımından farklılık, olduğu yerde durması bakımından aynılık göstermektedir. Farklılığı görmek kolaydır, aynılıksa müdrike tarafından idrak edilir (a.g.e.: 70). Bu farklılık ve aynılık meselesi şimdi açısından şöyle anlaşılabilir, her şimdi farklıdır, şimdi akşam, şimdi sabah dediğimizde bu farklılık öne çıkar. Aynılığı ise her şimdinin geçmiş ile geleceği birbirinden ayırması bakımından nitelik gereği bir aynılıktır.

Mekândaki sürekliliğin zamana dolaylı yansımaları bir doğru üzerindeki noktanın ayırıcı işlevine benzetilebilir. Nokta, doğrudaki iki kısmı birbirinden ayırırken gerçek bir ayırıcıda bulunur. Nokta, doğrunun bir tarafının sonu, öbür tarafının başıdır ve hareketsizdir. Şimdi ise hiç durmayan bir süreçteki sürekli değişken ayırıcıdır, geçmiş ile geleceği sürekli birbirine bağlarken geleceğe doğru uzanır, sabit durmaz. Şimdi geçmiş ile geleceği ayırırken doğrudaki noktaya benzetilmek suretiyle anlaşılabilir olur. Nokta ise, sürekliliğinin anlaşılması için şimdiye muhtaçtır: “Şimdi, süreklilik ve ayırma esasının müphemliğinde bulunup sürekliliği aslen, ayırmayı ise dolaylı olarak yaparak muhtelif zaman yapılarını buluşturmak gibi diyalektik bir esası üstlenmenin şartını yerine getirir, dolayısıyla zamanı kurma esasının da [...]” (a.g.e.: 72).

Gloy (2008: 73), Aristoteles'te şimdi'nin zamanı kurucu rolünü böylelikle belirledikten sonra, Plotinos'un zaman kuramına geçer. Plotinos'un zaman felsefesi bakımından önemi, zamanı kozmolojiyle temellendirmekten, yani gökcisimlerine ve hareketlerine bağlamaktan çıkarıp ruha yerleştirmesinde, ruhun varoluş tarzı saymasında yatar. Platon gerçi dünyanın ruhuyla⁵⁹ ilişkisini kurmuşsa da bu ilişki açık seçik verilmemekte, daha çok sezdirilmektedir. Aristoteles'te hareketin sayısı diye tanımlanan zaman, saymayı gerektiren bir ruhun varlığını şart koşuyor görünse de, zamanın meydana gelişinde ruh

⁵⁹ Evreni hareket halinde tuttuğu farz edilen yaşam kuvveti anlamında.

tek şart mıdır yoksa etkenlerden biri midir, tam belli değildir. Plotinos zamanın ruhla ilişkisini açıkça kurmakla birlikte bahsettiği, tekil ruhlar değil, tekil ruhların pay sahibi olduğu dünyanın ruhudur: “Ona göre zaman, ruhtaki tasavvur değil, ruhun bizzat var bulunan yaşam ve icra şeklidir.” (a.g.e.: 74) Ayrıca zamanın kozmolojik dayanağı tamamen ortadan kaldırılmayıp varlık şartı ağırlıklı olarak ruha tevdi edilmektedir. Yani zamanı kurma rolü evrenden alınıp öncelikli olarak ruha verilmektedir. Ruh artık sadece açıklayıcı değil kurucudur da. Gloy (2008: 76), zamanın Plotinos’taki yerini tespit amacıyla hipostaz sistemini⁶⁰ irdeler. Sistemin birçok çıkmazı vardır. Çünkü ilk birliğin mutlak faal bir halde bulunmasına rağmen daha değersiz ve kötü olan ikinci hipostaza geçmesinin sebebini açıklamaz. Sık sık başvurduğu köklerinden fişkırان bitki mecazı da açıklamadan çok benzetme içermektedir ve paradokstur. Öte yandan mutlak bütünlüğün ne olduğu sorusunu da cevapsız bırakır. İkinci hipostazın anlaşılması da kendisinden türeyen alt kürenin tanımlanmasıyla mümkün olmaktadır. Zamanlı, peyderpey düşünüşün kavram ve tasvirleri tam zıt bir alana işaret edip zıt kavramlarla nitelendirilerek paradoksa girer. Plotinos ikinci hipostazı ise zaman boyutuyla açıklamaya çalışır, bununla birlikte zamansızlık da denebilecek sonsuzluktan zamanlı bir araç olan dille bahsetmeye çalışarak yine paradoksa düşmektedir.

Plotinos sonsuzluk ile zamanlılık ilişkisini nokta-doğru ilişkisi üzerinden açıklar, nokta sonsuzluktur. Zaman ondan çıkarak devamlı genişleyen çizgidir (a.g.e.: 79). O çizgi üzerinde *şimdi* geçmiş ile geleceği ayırır. Fakat geçmiş de gelecek de daima yer değiştirdiğinden –çünkü şu an gelecekte bulunan, biraz sonra geçmiş olacaktır– şimdinin ayırımı bilfiil değil bilkuvvedir. Zaman asla durmayıp bizzat *şimdi* de hareketli olduğundan *şimdi* hem bir sürekliliği hem de sürekli bir ayırımı imler. Yine hâlihazırda var bulunanı somut bir şekilde doldurmakla somut bir esas, geçmiş ile geleceği ayırmakla da soyut bir esastır. Öte yandan sürekli değişen şimdi ile bütün şimdilerde aynı kalan cevher bakımından konuşulduğunda *şimdi*, zamanı mümkün kılan esas olması itibarıyla zamanın dışında, yani sonsuzdur.

⁶⁰ Plotinos’un varlığı dokuz farklı veçhesinden ele aldığı sistem. İlk üç hipostaz ilkbirlik, noesis ve ruhani küredir ve en önemlileridir. Köken itibarıyla bir şeyin altında duran anlamına gelen hipostaz varlığın ilk birlikten alttaki kümelerine, hipostazlarına geçişini açıklar.

Filozofun zamanın mahiyetine yönelttiği soru, zamanın kökeniyle alakalıdır. Fakat zamanın kökenini açıklamak için, kendisi bir süreç olan düşünmenin araç ve kavramlarına ihtiyaç olduğundan Gloy'a göre (2008: 84) burada da bir açmaza girilir. Çünkü zamanın meydana çıkışı, bizzat meydana çıkması gereken kavramlarla açıklanmak zorunda kalır. Bu da zamanın kökeninin zamanlı bir süreç diye tanımlanması gibi bir totolojiye yol açar. Köken açıklaması için Plotinos da tıpkı Platon gibi bir efsaneye başvursa da onunki rasyonel bir süreci açıklamaya yaramaktansa herkesçe bilinen psikolojik yapılara başvurulmasıyla zamanın meydana gelişini inandırıcı kılmaktan ibaret kalır. Efsaneye göre, düşünce alanında bir kuvvet vardır. Bu kuvvet, halinden bıkmıştır, yenilik arar. Kendinde olanın ötesine geçmek ister ve şimdiye kadar bütün halinde baktığını peyderpey yeniden bulup üreteceği yabancıyı elde etme çabasına girer. İşte bu bıkkınlık ve bıkkınlığın doğurduğu çabayı Plotinos, ruhun ortaya çıkış ve kendini gerçekleştirme tarzı olarak belirleyip zamana da uygular. Gloy, çabanın kendinde tek yönlü bir olay, mekân yaratan ve genişleten bir süreç ve sürekli yenilik ararken elindekini kaybetmekle var bulunmak şeklinde üç özellik tespit ederek bu özellikleri zamanda da arar (a.g.e.: 86). İşte bu çaba gibi zaman da ileriye dönük bir süreçtir, Plotinos'ta zamanın en belirgin niteliği geleceğe yönelik oluşudur. Yine sonsuzluk için bir mesafesizlik söz konusuysen çabalayışın bir şekli olan zaman sürekli bir uzanış halindedir. Ve son olarak zamanın var bulunmayı sürdürmesi, şimdiyi ve geçmişi yitirirken geleceğe doğru çabalamasıyla mümkün olur. Böylelikle bir yandan kayıp yaşarken diğer yandan kazanır. Bu da Plotinos'un, zamanı, insan ruhunun bir niteliği olan çabalamadan hareketle açıklaması sonucu ruhani bir zemine çektiğini göstermektedir: "Dolayısıyla mekân şartlarını, özellikle de kozmolojik şartları önceleyerek zamanın mekânlaşmasına dayanan, gelenekteki simetrik anlayıştan kopuş ve ona yöneltlen bir eleştiridir." (a.g.e.: 88)

Zamanın meydana gelişini bu şekilde aktardıktan sonra sonsuzlukla asıl-suret ilişkisi üzerinden neliğinden bahsetmeye başlayan Gloy, tıpkı Platon'da olduğu gibi burada da ikisi arasındaki bağımlılık ilişkisini irdeleyip aralarındaki fark ve ortaklığın ne olduğunu sorgular: "Plotinos, zihnin yaşam şekli olan sonsuzluk ile nefsin yaşam şekli olan zaman arasındaki farkı birlik, bütünlük ve bitimsizlik diye üç kriterle niteler." (a.g.e.: 89) Birlik, parçaların olmadığı veya gizli bulunduğu tam bir düşümdeşliktir, çokluğu yapılandıran esastır. Oysa zaman ve zamanı taşıyan nefis (ruh), bu birliği olumsuzlar, birer çoklukturlar. Birlikten çıkan çokluk olan zamanın, aslı olan sonsuzlukla benzerliğinin

bulunabilmesi için birlik halinde bir âna ihtiyacı vardır ki bunu sağlayan bağlayıcı unsur sürekliliktir. Aynı asıl-suret ilişkisi nokta-çizgi üzerinden kurulurken nokta birliği, çizgi ise sınırsız çokluğu gösterir. Bununla birlikte her ne kadar birlik üzerinden bir benzerlikleri olsa da noktanın sınırsız yayılımından dolayı farklılık daha çok öne çıkar. Kriterlerden diğeri olan bütünlük ise parçaların tamamının dâhil olduğu birlik halindeki bütünlüktür, rastgele yığılmış parçalar bütünü kastedilmez. Ruhani yaşamın ve dolayısıyla zamanın meydana gelişiyle bütünlük dağılıp parçaların bitimsiz teakubuna ayrılır, zamanın Plotinos'taki geleceğe dönüklüğüyle bağlantısı içinde bütüne ulaşmak hedeflenir. Bitimsizlik, sonsuzlukta bulunan nitelik halindeki bitimsiz kuvvetin, zamanda nicelik halinde yayılması diye anlaşılabilir. Plotinos, Platon'un zaman kuramından etkilense de, Platon'dan farklı olarak zamanı evrene değil evreni zamana bağlı tutmuştur. Ayrıca zamana, zamanın ruhani yanı bakımından, çaba kavramından hareketle, geleceğe yönelik bir istikamet belirlemiştir. Bu sayede kendinden sonraki bütün zaman kuramlarını temelden etkileyecek lineer zamanın kapısını açmıştır. Bu öneminden dolayı Plotinos'un kuramının müstakilen ele alınması önemlidir.

Gloy'un zaman felsefesi tarihinde, bir sonraki sırayı kronolojik olarak Augustinus alır. Gloy, Augustinus'un zaman kuramında zamanı ruhla ilk ilişkilendiren filozof sayılmasını Platon, Aristoteles ve Plotinos çizgisi üzerinde göstermiş bulunduğu örnekler üzerinden reddederse de özünde mündemiç zamanın keşfini Augustinus'un getirdiği başlıca yenilik olarak görür (a.g.e.: 98).

Yunan felsefesi daha çok zamanın kozmolojik yanına bakarken Augustinus zamanın nasıl bilindiğine ve ruhla ilişkisine yönelmiştir. Bu yönelimin temel sebebi; ister cevherî, ister arizi olsun, zamanın, var bulunan sayıldığında geçmişin yok, geleceğin ise henüz var bulunan olmayışı bakımından açmazlara girmesidir. Kendinden önceki filozoflardan farklı olarak, zamanı bir efsaneye dayandırmayıp, muhtemelen Hristiyanlığın etkisiyle, yaradılış inancıyla temellendirerek, zamanın dünyayla birlikte yaratıldığını söyler. Tanrı'nın, yarattığı dünyayla ilişkisini, sebep-sonuca bağlayarak, zamanı, dünyanın meydana gelişinin sebebi sayar. Fakat bu kabulün Tanrı'nın nitelikleri hakkında bir belirlenim barındırmadığını kaydeden Gloy, Augustinus'un yine Tanrı'yla ilişkilendirdiği sonsuzluğun da niteliklerinin de bu suretle açıklık kazanmadığını savunur (a.g.e.: 102). Yani ne Tanrı'nın dünyayı yaratmasıyla Tanrı hakkında, ne de sonsuzluğun Tanrı'ya izafesiyle sonsuzluk hakkında açık bir şey söylenmiş olur. Öte yandan hem

Tanrı'yı hem sonsuzluğu anlamaya yönelik çabalar sonuçsuzluğa mahkûmdur. Çünkü zamanlı insan, zamansız Tanrı'yı anlayamaz. Dolayısıyla sonsuzluk ile zaman arasındaki bağ da anlaşılamayacaktır. Nitekim Platon'un, Demiurgos efsanesini aktarırken niyeti, zaman ile sonsuzluğun benzerliğini vurgulamakken, Augustinus'ta tam tersi söz konusu olmakta ve ikisinin farklılığı önplana çıkarılmaktadır. Bunun en tabii tazammunlarından biri de Yunan felsefe geleneğindeki gibi ilahi yüklemelerin, yaratılmış evrene indirelememesidir edilememesidir. Bununla birlikte Tanrı'nın iradesini yaratma işiyle bir tutan Augustinus, dünyayı ve zamanlı yapısını bu irade-iş ilişkililiği sonucu sonsuzlukla bir tutar, fakat delil getirmez.

Sonsuzluk meselesi biraz daha irdelenince Tanrı'nın geçmişinin, şimdiyi ve geleceği, şimdinin, geçmiş ile geleceği, geleceğininse geçmiş ile şimdiyi kuşatan, dolayısıyla da geçmiş, hâl ve gelecek arasındaki kip farklarının ortadan kalktığı bir kuşatıcılığa sahip olduğu görülür. Bizde teakup vardır, Tanrı içinse aynılık. Veya sonsuz şimdi veya daima şimdide bulunan sonsuzluk anlamlarına gelebilecek *nunc stans* anlamında hâlihazır öne çıkarılır. Bu fikir aslında, varlığı oluşturma önceleyen Yunan düşüncesine dayansa da temel aldığı ontoloji, yukarıda bahsettiğimiz üzere, farklıdır. Bu bakımdan sonsuzluk hep zamanlılığın olumsuzlanmasıdır ve zamandan tamamen farklıdır. Bu tespit zamansız sonsuzluk, zamanın varlık sebebi olabilir mi sorusunu ortaya atar. Tanrı'nın sonsuzluğu ile dünya zamanı arasındaki ilişkiye salt mantık açısından bakıldığında, “dünya ve zaman Tanrı'yla aynı sonsuzlukta olacak, Tanrı'nın zaman değil, mantık açısından altında bulunacaklardır”, bu anlayış, Tanrı'nın zamanını tamamen farklı gören diğer yorumla çelişki halindeyse de Gloy'a göre zamanın yaradılışını anlamayı mümkün kılan tek yoldur (a.g.e.: 107-108).

Zamanın oluşumu yaradılışa bağlandıktan sonra, sıra zamanın gerçekliği meselesine gelir. Buradaki klasik problem geçmişin geçmiş, geleceğinsse henüz gelmemiş olmak itibarıyla var bulunmayışları, ancak hâlihazırın varlıktan pay sahibi olacağı, fakat onun da bir tarafı geçmişe ait olurken diğerinin daima gelecekte bulunmasıyla tam manasıyla bir varlık iddiasında bulunamamasından ileri gelir. Zamanın gerçekliği konusunda Augustinus'un, “zaman sorulmadığında ne olduğunu bilirim, açıklamam gerekse bilmem” mealindeki meşhur sözünden hareketle Gloy, onun doğrudan bilgi ile kavramlar üzerinden aktarılmış bilgi arasındaki temel ayırimda bulunduğuna dikkat çeker (a.g.e.: 111). Bunun önemi ilkinin okumayı yazmayı bilmeyenler tarafından bile sahip olunan bir

bilgiyken ikincisinin ancak çözümleyici düşünceye denk düşmesindendir. Augustinus bu anlamda geçmiş ile geleceği karanlık görürken aralarındaki tek aydınlığın an olmasından hareketle zamanın sürekli akışının öznenin dışında bir gerçekliği olduğuna işaret eder, zamanın içinde bulunduğumuz için farkına varmıyoruzdur. Bununla birlikte söz gelimi bir nehir, akıntı istikametinde, akıntıyla aynı hızda gitsek akışın farkına varmaz, ancak kıyıya çıkıp nehri nesneleştirdiğimizde akışı görürdük. Fakat hem akış hem zaman tasavvuru yalnızca bizim tasavvurumuzdan ibaret de olabilecektir. Dolayısıyla burada, zamanın gerçek oluşuna da olmayışına da bir işaret vardır, yani Augustinus’un net bir tespiti bulunmamaktadır (krş. a.g.e.: 112). Fakat geçmiş, hâl ve gelecekte oluşmuş zamanın bir yandan açık seçik ispat edilemezken bir şekilde bir yerlerde zaman uzunluğu olarak var olduğunun da inkâr edilememesi şeklinde ortaya çıkan açmaz Augustinus’u, zaman felsefesi içindeki seçkin yerine koyar. Zamanı, öznenin tasavvuru diye kuramlaştırmasına imkân verir. Öte yandan ortada zamanın niceliği gerçeği vardır. Yani zaman ölçülebilmektedir. Ölçülebildiğine göre ölçen olması gerekecektir. Augustinus meseleyi çözüme kavuşturmak için zamanı, gerçeklikten alıp özneye aktarır. Zaman öznenin tasavvurudur, zamanın bulunduğu yer ruhtur. Öznenin kendisi de zamanın içinde bulunduğundan ötürü fani olsa bile, öznenin tasavvurgücü, zamanı bütün olarak tasavvir edip niceleştirmesini sağlar. Bütün zaman ise ruhun hatırlama, algılama ve bekleme (beklenti) edimleriyle meydana gelmektedir: “Öznenin tasavvurgücünün hatırlama, algılama ve bekleme edimleri diye üçe ayrılmasıyla zamanın hâlihazırlığı meydana getirilir.” (a.g.e.: 114) Bu anlamda zaman geçmiştekinin, hâlihazırdakinin ve gelecektekinin bir terkibi değil, hatırlama, algılama ve bekleme sayesinde geçmiş, şimdi ve geleceğin her birinin hâlihazırındır.

Gloy (2008: 115), Augustinus’un zaman tasavvuru kuramını şekil kuramı türünden sınıflandırır. Çünkü burada zaman yayılan fakat modern zaman konseptlerinden farklı olarak kapalı bir figüre benzetilmektedir. Bu, aynı zamanda tıpkı melodi veya şiirdeki gibi ritmik bir şekildir Bu ritmik yapı küçük ve büyük ritim unsurları bakımından zamanı parça-bütün ilişkisine sokar. Burada söz konusu olan, başlı başına akış değil de akışın dışında düşünülen özne sayesinde, imkân kazanan bütün bir nehirdir. Böylelikle bu kuram, zamanı geçiciliğinden koparır, “karşımızda zamansızlaştırılmış, mekânlaştırılmış bir zaman vardır” (a.g.e.: 115) Zamanın mekânlaştırılması demek, tıpkı mekânın daima her parçasıyla var olması gibi hâlihazıra yönelik ve ona bağlı bulunması demektir. Bu

öyle bir durumdur ki baş sonda, son başta mündemiçtir. Paralel olarak öznedede hatırlama, algı ve beklemenin birleştiği bir hâlihazır bilinci vardır.

Daha önce de andığımız varlık çıkmazının doğurduğu boşluğu Augustinus bir yandan Greklerden devraldığı kozmolojik, diğer yandan Yahudilik ve Hristiyanlıktan devraldığı varoluş tarihinin zamanıyla doldurmaktadır. İlki zaman anlayışına dairevi zamanı sokarken, ikincisi sonunda kıyamet bulunan geleceğe yönelmeyi beraberinde getirir. Gloy'a göre her ikisi de Augustinus'un ritmik zaman anlayışıyla uyumsuz olsa da Augustinus, Latin retoriğini, Yunan tabiat bilimi ve Yahudilik ile Hristiyanlıktaki kurtuluş tarihiyle birleştirmeye çalışmış, fakat başarısız olmuştur (a.g.e.: 117). Yunan'ın kozmolojik etkisi, Augustinus'un zamanı ölçmede gök cisimlerinin hareketini kıstas kabul etmesinde kendini göstererek, gerçeklikteki hareketle birlikte gerçek zamanın da varlığına işaret eder (a.g.e.: 119).

Semavi dinlerin etkisi sonucu eski ve kötü düzenin Tanrı'nın inayetiyle yenisiyle değişeceğine inanması, şimdiye kadar bitimsiz bir süreç gözüyle bakılan zamanın bir sona ilerlemesi anlamına gelmektedir. Gloy'a göre, Augustinus'un yeniçağın özneciliğine ve transsendental felsefeye giden yolu açması bakımından son derece önemli olan zaman anlayışı, farklı zaman konseptlerini aynı anda temel alması bakımından zayıf kalmaktadır (a.g.e.: 121, 122).

Gloy (2008: 127-129) Augustinus'tan, zaman kuramlarının önemli duraklarından biri olan Newton'a geçer. Newton temel eseri *Principia*'da doğrudan bir zaman tanımını vermekten kaçınsa da dolaylı olarak şunlar tespit edilebilmektedir: Mutlak zaman gerçektir, yeknesak akar, dolayısıyla süreklidir. Boştur, saatler, günler vs. gibi izafi zamanlarla dolar, onları toplayan tek bir zamandır. Mutlaklığından ötürü sonsuzdur. Her parçası birbirinin aynı olmakla homojendir. Bunun sonucu olarak ister yavaş, ister hızlı hareketler olsun hepsini ölçmekte temel alınan, mutlak zamandır. Nicelenebilir, ölçülebilir. Zamanla ilgili tüm bu söylenenler mekân için de geçerlidir. Bununla birlikte zaman ile mekânı birbirinden ayıran iki husus vardır. İlki, izafi mekânlar hareketsiz olan mutlak mekânda serbest hareket edebilirlerken izafi zamanlar mutlak zaman içinde sabit ve değişmez bir sıralamaya tabidirler. İkincisi, mutlak mekân hareketsizken mutlak zaman akış hâlinindedir. Bu akışlılığın bazı tazammunları vardır. Şöyle ki, akış hâlindeki

zamanı tasavvur edebilmek için geçmişten başlayıp hâlihazır üzerinden ilerleyerek geleceğe uzanan bir hat olduğu farz edilmelidir.

Fakat bunu farz edecek bir özneye ihtiyaç vardır. Gelgelelim zaman mutlak, yani her türlü şarttan bağımsız olduğuna göre öznenin de mutlak olması gerekir. O da Tanrı'dan başkası olamaz. Mutlak zaman akışı, aslında akan değil, duran bir şeydir. Olan biten her şeyin gelecekte çıkıp hâlihazıra, oradan da geçmiş olma sırasının geldiği mutlak yeri tayin eder. Olayların konum ve zaman belirlenimleri, yani bir olayın diğerinden önce olması, birbirlerine göre değil, mutlak zaman akışına göre mutlaktır, yani değişmez. Burada zaman sıralaması değişmez ama mekânın sabitliği de şüphelidir. Zira Newton, zamanın mekânla ilişkisini açık seçik ortaya koymaz. Öncelik-sonralık ve eşzamanlılık ilişkisi zamanın niceleştirilmesinin temelini teşkil ettiğinden, bu kuramı fiziki bir zaman kuramı olarak şekillendirmekte, dolayısıyla buraya kadarki kuramlarda serimlenen psikolojik faktörler mutlak zaman bakımından değer arz etmemektedir. Gloy, Newton'un kuramını böyle açıkladıktan sonra, onu ciddi bir eleştiri ve kısıtlamayla devralıp geliştiren Kant'ın zaman kavramına bakışını inceler⁶¹.

Kant'ın Newton'a en büyük eleştirisi, zaman ile mekânın gerçekliği noktasındadır. Çünkü gerçekliğin şartı olan zaman ile mekân bizzat gerçek sayıldıklarında kendileriyle çelişmiş olurlar. Newton'ın iddia ettiği gibi zaman da mekân da boş birer kap iseler ve içlerini varlıklar dolduruyorsa, tüm varlıklardan soyutlandıklarında geriye bir şey kalmaması gerekecektir. Bu da zaman ve mekânın gerçek oldukları tezini doğrudan doğruya çıkmaza sokar. Dolayısıyla ya gerçek sayılacak ve gerçekliği kurmayacaklar veya tam tersi kabul edilecektir.

Fakat gerçek ve mutlak zamanın akışını ortadan kaldırmak da geçmiş-şimdi-gelecek kipliliğini bozmaktadır. Kant zamanı gerçeklikten koparıp özneye yerleştirir. Böylelikle Newton'dan geriye zaman ile mekânın mutlaklığı değil sadece izafi belirlenimleri ve ortaklaşa sahip oldukları homojenlik, süreklilik ve bitimsizlik gibi nitelikleri kalır. Gloy'a göre (2008: 130) kipliliğin kaybı Kant açısından pek problemli değildir, çünkü tabiat kanunları zamandan bağımsızdır, yani hangi zamanda olurlarsa olsunlar aynı kalırlar.

⁶¹ Kant'ın zaman anlayışını, Newton'dan farklarını anlattığı bu bölümde dolaylı, bir sonraki bölümdeyse doğrudan ele alması, metodolojik bir yanlış sayılmamalıdır, çünkü bu kitap aslında monografi olmayıp bir makaleler kitabıdır.

Dolayısıyla geçmişten geleceğe uzanan bir zaman, anlamını neredeyse yitirir, birkaç istisna dışında zikredilmezler.

Zamanı öznenin bakış kalıbına⁶² indirip kısıtlamak, son derece sübjektif bir sonuç doğurduğundan bundan doğan zorlukları Kant tecrübe temsilleri altında, sübjektif zamanı objektif zaman şartlarına aktararak aşmaya çalışır. Çünkü istiş’ardaki saf ve sübjektif zaman gerçeklikteki objektif zaman şartları hakkında bir şey söylemez. Çünkü öznde öncelik-sonralık ilişkisi içerisinde vuku bulan istiş’ar gerçeklikte bütün halinde tek seferde mevcuttur. Zamanı özneleştirmek, yani mutlak gerçeklikten koparmak istiş’arı da muhayyileyi de serbest bırakır, Gloy’un ifadesiyle, “öncelik-sonralık ilişkisi kurulsun yeter, istedikleri gibi istiş’ar veya hayal ederler” (a.g.e.: 131). Çünkü özne, nesnenin önceliği veya sonralığını tayin edemez olacaktır. Mutlak zamandan kopuşun ortaya çıkardığı bu güçlüğü aşmanın üç farazi yolu vardır. İlkine göre, zaman sıralamasını belirleyen, eşyanın zatıdır. Fakat bu, bizzat eşyaya belirli bir zaman düzeni yakıştıracığından, yani aşkın bir gerçeklik şüphesi doğuracağından Kant felsefesine ters düşer ve kabul edilemez. İkincisine göre teakup, eşzamanlılık ve kalıcılığı tayin eden, duyularla-bakışın kalıbı olan zamandır. Fakat öznedeki öncelik-sonralık ilişkisi nesnedeki teakup, eşzamanlılık ve kalıcılığı kurmaya yetmez. Aksi takdirde zamandaki düzen sağlanamayacak, olaylar tersine zaman sırasında bile gerçekleşebileceklerdir. Yani ikinci yol da nesnedeki zaman şartlarını öznedekinden ayıracak bir ölçüt teşkil etmez. Ayrıca saf ve boş zamana *bakmak* ve objektif akışını algılamak mümkün değildir.

Zaten başlı başına böylesi bir zaman, tezahürleri düzenleyecek ve yerlerini belirleyecek bir yapı ortaya koyamaz. Zamanın akışını bakışlaştırma, zamanı mekâna yansıtmayı şart koşar, hâlbuki Augustinus’tan hatırlanacağı üzere bir nehirde, akıntı istikametinde, akıntıyla aynı süratte gittiğimizde akışı hissetmek, yani saf akışın içinde bulunarak akışı idrak etmek mümkün değildir. Bunun için kıyıya çıkmak lazımdır. Kıyı, mekândır ve akışı gözlemlemeyi sağlayacak referans sistemini verir. Üçüncü ve son ihtimale göreyse sübjektifi objektife nakleden müdrikdir. Müdrike kanunları apriori mevcut olduklarından tezahürlerin sıralamasındaki düzensizliği ve muhayyilede gelişigüzel yeniden üretilmelerini engelleyecek olan bir tek onlardır. Bu anlamda tezahürler, mesela

⁶² Elinizdeki çalışmanın Kant terminolojisiyle alakalı bu ve bundan sonraki (tecrübe temsilleri, istiş’ar vs.) tercihleri için bkz. 2.9. Kant bölümü.

sebeplilik kanunu sayesinde sebep-sonuç ilişkisine sokulmakla, öznenin tasavvurunun sonuçlarıyken aynı zamanda nesnedeki olay sıralamasına da uyarlar.

Gloy, müdrikenin belirleyiciliğinin de tek başına çözüm olmayıp beraberinde bazı problemler getirdiğini kaydeder. Buna göre; sebepliliğin katı bir düzeninin olması determinizme yol açacak mıdır? Yani tezahürlerin sebeplerinin bilinmesi takip eden sonuç veya sonuçların tamamını bilmeyi de tazammun eder mi? Gloy buna olumlu cevap verirse de cüzi sebeplilik bir kenara konduğunda, yani özel tekil tezahürlerdeki sebepliliğe bakılmadığında külli sebepliliğin de dikkate alınabileceğini savunur. Her ikisine de örnek verdikten sonra ikinci ihtimalin ağır bastığını ifade eder (a.g.e.: 134). Sözelimi, “güneş taşın üstüne vurunca, taş ısınır” şeklindeki algının verdiği hüküm, güneş taşı ısıtır şeklindeki tecrübe hükmüne aktarıldığında sebeplilik, bu özel durumla mı yoksa genel olanla mı alakalıdır? Yani taşın ısınma sebebi sadece güneş midir yoksa başka bir sebep de ihtimal dâhilinde midir? Kant sebebin de sonucun da bir şey olması gerektiğinin apriori olarak tespit edildiğinden bahseder, fakat bu tespitini açıklamaz. Diğer bir problemse hangi müdrike kanununun hangi durumda uygulandığıdır. Sübjektifi objektife aktarırken müdrikeye gelmeden önceki ilk çözüm ihtimalinde elenmesine benzer şekilde şeylerin kendisinde bu kanunları seçici bir esasın bulunması söz konusu olamayacaktır. Öyleyse bu seçimde bulunacak merciin hangisi olacağı sorusu ortaya çıkar. Gloy, *Saf Aklın Eleştirisi*’nden hareketle tezahürlere söz konusu müdrike kanunlarının her birinin uygulanacağını söyleyerek yine cüzi değil külli sebepliliği yani her bir özel durumdaki sebep-sonucu değil genel olarak sebep-sonucu vurgular.

Bunun sonucunda hangi tekil durumda hangi sebep ve sonuçtan bahsedileceği mümkün olmadığından “bu kanun, zamanın müessir ve gerçek akışı ile yönü hakkında fikir vermemektedir” (a.g.e.: 136). Newton’ın mutlak zamanla kaçındığı bu problem Kant’ta mutlaklığını ve gerçekliğini kaybeden zamanla yine açıkta kalmaktadır. Fakat bu, sebeplilik esasının boşuna olduğu anlamına gelmez, Kant’ın sebeplilikten kastı, zamana uygulanan nicelik kategorileri, nasıl ki zaman sıralamasına ve zaman ölçümüne yarıyorsa izafi kategorilerinin de zamanla alakalı akla gelebilecek tüm ilişki ve düzenleri sıralamaya yaramasıdır. Kant’ın aprioriciliği, “zamanlı ve mekânlı tecrübe kavramını çevreleyecek şartları sağlasa da çerçevenin içini somut olarak doldurmaz. Yaşam tecrübelerimizin öğrettiği ve tecrübi bilimlerin sistemli araştırmalarındaki şekliyle dünyanın gerçek dünya mı yoksa salt rüya [...] mı olduğu Kant’ın kuramıyla de ayırt

edilemeyecektir” (a.g.e.: 137). Gloy, Kant’ın Newton’dan ayrılışının zorunlu sonucunu tespitten sonra, Kant’ın zaman, mekân ve hareketi tam olarak nasıl tanımladığını detaylarıyla anlatır.

Zaman iç ve dış tüm tezahürlerin apriori biçim şartıdır, yani iç ve dış tezahürler mutlaka zamanın kalıbına dökülürler. Mekân ise, yalnızca dış tezahürlerin apriori şartıdır. Hem bu tanım, hem şematizm bölümündeki tüm tasavvurları birbirine bağlayan biçim şartı tanımı, hem de esasların analitiğini anlattığı bölümde tabiat kanunlarının kurulumunda zamanın temel rolünü müstakilen verişiyle Kant, Gloy’a göre ilkin zamanı mekâna öncelerse de (a.g.e.: 139) *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ikinci baskısında koyduğu ilavelerle ikisini birbirine bağımlı kılarak eşitler (a.g.e.: 140). İkisi de bakış kalıpları olmakla birbirine bağımlıdır, farklarıysa zamanın iç duyusun, mekânınsa dış duyusun kalıbı olmasıdır. Fakat iç de dış da izafî kavramlar olduklarından bir referans noktasına ihtiyaç duyarlar. Bu da tasavvur eden öznenin kendisidir. Yani öznenin bedeninin dışında bulunanlar dış nesnelerdir. Fakat bedenin kendisi de dış nesne olduğu için ikinci bir ayırım daha gerekir. O da, buradaki dışlığın diğer nesnelerin dışında, mekânda yan yana bulunması zaruretidir. Dışındalık ve yanyanalık en az iki nesneyi şart koşacağından burada, çeşitlilik de belirir. İşte mekân bu çeşitliliğin de esasıdır. Fakat renk, ses, koku vs. gibi duyumsamalarda da bir çeşitlilik olduğu, fakat bunların dışarıda değil, öznenin içinde bulunduğu da dikkate alınınca bu çeşitliliğin sadece mekâna has bulunmayıp zamanla da alakalı olduğu anlaşılmaktadır. (a.g.e.: 142) Zamandaki çeşitlilik zamandaki anların birbirini takip ediş sürecinin içinde bulunmak ile üstünde bulunup o akışın farkında olmak arasındaki ayırım bakımından mekândakinden farklıdır. Bununla birlikte anların yanyanalığından bahsettiğimizde de mekân faktörü devreye girmektedir.

Dolayısıyla zaman ile mekân biri diğerinin tamamlayıcısı olarak birbirlerine bağlı bulunmaktadır. Bu bağlılık Kant yorumlarında pek rastlanmayan bir yaklaşımdır ve Gloy’un metnini de öne çıkaran niteliklerindendir (krş. a.g.e.: 152). Tecrübenin meydana gelişi zaman ile mekânın biteviye etkileşimi içerisinde yekpare olması işte bu bağlılıktandır. Yani zamandaki ve mekândaki tecrübe diye bir ayırım yerine zaman-mekândaki tek bir tecrübeden söz etmek en doğrusu olacaktır. “Bu bütüncül tecrübe açısından bakınca da zaman ile mekân, ruh ile madde, iç ve dış tecrübe tek başına ancak birer veçhedirler, tek taraflı ele alındıklarında muhakkak uygunsuz ve geçici kalır, dolayısıyla her defasında diğer tamamlayıcısının yardımına mecburen ihtiyaç duyarlar.”

(a.g.e.: 155) Bu anlamda, iç duyuşun kalıbı olan zaman, iç tezahürlerin doğrudan, dıştakilerin ise dolaylı şartıdır. İlişkileri tersine çevirdiğimizde, aynısı keza mekân için de geçerlidir. Bu sebepten dıştaki nesneler yalnızca zamanın içinde tasavvur edilenler değildir, zamanın içinde tasavvur edilenler aynı zamanda dışarının da tasavvurudur.

Mekân dış nesnelerin kalıbyken zamanın, içtekilerin kalıbı olduğundan yukarıda söz etmiştik. İç nesneler dıştakiler gibi birbirlerinin dışında ve yanında değildir, dolayısıyla alan kaplamazlar. Bundan ötürü de nokta halinde, anlık olarak bulunmalıdırlar. Bu da zamanın, “an” üzerinden tanımlanmasına imkân verir. İç nesneler yan yana bulunmayıp birbirlerini takip edeceklerinden ötürü de burada bir peşpeşelik söz konusudur ki zamanın özünün bir belirleyici tarafı da budur. Bu iç nesnelerin yapısı ancak tasavvur edişle açıklanabilecektir. Tasavvur etme durumu mekânsızdır, alan kaplamaz, dolayısıyla anlık düşünülebilir. Gloy’a göre, “İşbu tasavvur karakteri, zamanı mekândan temel olarak ayıran ölçüttür” (2008: 144). Bundan ötürü de Gloy, zamanı zihne (/ruha), mekânıysa maddeye yakın görmesinden ötürü Kant’ta antikiteden devraldığı bir özellik tespit eder.

Fakat Kant’ta zaman, sözgelimi Platon’dakinin aksine, birliğin değil çokluğun şeklidir (a.g.e.: 145). Diğer bir tanımına göreyse değişim ile eşzamanlılığın belirlenirken dayandığı zaman, iç bakışın kalıcı kalıbıdır. Tezahürlerin varlığının ve değişimin kalıcı tamamlayıcısıdır (a.g.e.: 151). Yani tezahürler zamanda değişirlerken bizzat zaman değişmeden kalır. Bu zaman tasavvuru, peşpeşeliğin asla değişmeyen, dolayısıyla da her şeyi kuşatan, sonsuz ve homojen şeklidir. Zaman peşpeşeliği mümkün kılan bütündür.

Böylelikle Kant’ta zaman ile mekânın tanımları, ayrıldıkları yerler ve birbirlerine bağlılıkları belirlenmiş olmakta, geriye bir tek zaman ile mekânın nasıl olup da aynı kökene sahip olduğu sorusu kalmaktadır. Bu soruya cevap olarak Gloy, zaman ve mekân kalıplarını içinde birleştiren ve istiş’arın transsendental birliğinin kategoriler sistemiyle birlikte uygulanmasına imkân tanıyan bir tasavvurun gerektiğini, böyle bir tasavvurun ise hareketin ta kendisi olduğunu ifade etmekle kalmayıp bir adım daha ileri giderek, iyice düşünüldüğünde “Kant’ın tecrübe kuramının hareket kuramı” (a.g.e.: 157) olduğunun gün yüzüne çıktığı tespitinde bulunur. Fakat bu tespitini detaylandırmaz. Gloy daha sonra, zaman meselesini fenomenolojiye taşıması yönünden bir sonraki kilometretaşı olan Husserl’in zaman anlayışını inceler.

Husserl zaman meselesini meslekî hayatının üç döneminde ele almıştır. Fakat bunların ilki bile ancak öğrencisi Heidegger'in teşebbüsüyle 1928'de yayımlanmıştır. Gloy (2008: 160) incelemesine, derli toplu olması nedeniyle *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* [İç Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Takrirleri] eserini temel almaktadır. Husserl'in amacı, zaman da dâhil eşyaya, özünü bozmadan, olduğu gibi hakkını verecek ve her tür yapı, bozum ve peşin hükümden âri bir metot geliştirmektir. Bunun için de fenomenlere dönüşü kendine prensip edinmiştir. Önce fenomenleri, kendilerini gözlemciye sunuş şekillerine alabildiğine sadık ve yerli yerinde gösteren tasvirî fenomenolojiyle başlamış, ardından, transsendental fenomenolojiye geçmiştir. Transsendental fenomenolojiye göre fenomenler yalnızca eşyanın tezahürü değil, eşyanın özneye dönük de tezahürüdürler. Dolayısıyla da daima hem şeylerin kendisi hem de özneye ikili bir ilişki içindedirler. Nevarki özne ile öznenin yaşantısı da bakan ve baktığını nesneleştiren özne bakımından birer fenomen olduğundan öznenin de asli boyutuna indirilmesi gerekmektedir. Gloy, bunun Kant'ın transsendental felsefe yaklaşımının sıradışı bir uygulaması olduğunu belirtir. Çünkü Kant da tecrübi nesneleri öznenin tecrübe imkânının şartlarına indirmiştir (a.g.e.: 160).

Husserl ise Kant'tan daha öteye geçip tecrübe nesnesi saydığı özneyi de irca etmiştir. Kurucu fenomenoloji denen son safhada ise bu irca işini tersine çevirerek eşyayı bilinçten hareketle yeniden kurar ki aynısı zaman kuramı için de geçerlidir (a.g.e.: 161). Günlük düşüncedeki zaman dış nesnelere dönük, dolayısıyla gerçek olduğundan ve süre ve değişimlerini tespiti yarayan bir araç diye görüldüğünden fenomenolojik irca metodu sıradışı bir iş yaparak hem zamanı hem de zamandaki eşyayı tasavvur eden bilince yönelmektedir. Gelgelelim bilinç de bizzat zamanlı olduğundan zamanı kuran fakat kendisi zamanlı olmayan asli boyuta inmek gerekir.

Üç safhalı bu irca metodunun her safhasında ve safhaların birbirleriyle ilişkilerinde pek çok paradoks bulunduğu Husserl zamanın çözümlenmesini fenomenolojik problemlerin en zoru olarak görmüş, hatta ucinun karanlık dehlizlere vardığını kabul etmiştir. Husserl özellikle, zaman bilincinin ortaya çıkardığı büyük zorlukları ilk gören olması açısından Augustinus'la epey ilgilenmiş, zamanı tabiattan ayırıp özneye yerleştirmesinden etkilenmiştir. (a.g.e.: 162) Augustinus'un ruhun uzamı ifadesini sıkıntılı gören Gloy, bundan maksadının, teolog olması itibarıyla, bizzat ruhun uzamı değil de ruhtaki sonsuz uzamın anlık tasavvuru olabileceğini ifade etmektedir, çünkü

ilkinin Tanrı'ya mahsus olduğunu tespit ederek, Husserl'in gelenekten ayrılış noktasını da ilk açıklamayı benimsemesinde, yani "uzamsız hâlihazır yerine, asli zaman sahasının uzamlı hâlihazırını" (a.g.e.: 163) koymasında görmektedir. Öte yandan Husserl kendine has bir keyfiyet olarak "saf zamanı" ortaya sürerek modern zaman anlayışını başlatmıştır. Bununla birlikte Husserl ancak idrak eden öznenin algısında mevcut varlığı varlık olarak kabul ettiğinden hâlihazırdaki şimdi-yapısından vazgeçmemiştir, oysa fenomenolojik teemmülün dayandığı nesneleştirme ameliyesi, sürekli, şimdi'nin ardından geldiği için asli şimdi asla yakalanamayacağından her teemmül, artık mevcut olmayan bir varlığın ancak bakiyesiyle karşı karşıya kalmaktadır. Bu da Gloy'a göre Husserl'in kuramındaki büyük zaafıdır (a.g.e.: 164). Bu durum, filozofun "zaman alanı" dediği kavramla açıklanabilir. Zaman alanı geçmiş, hal ve gelecek kiplerinin yanlamasına bir üçlemesidir. Hepsi sürekli bir birlik ve bütünlük oluşturdıklarından birbirlerinden tamamen soyut olarak ayrılırlar. Zaman alanında üç an vardır: ilk izlenim, zapt (Retention), bekleyiş (Protention). Son ikisi sürekli iç içe geçerek silsile oluştururlar. Açmak gerekirse; ilk intiba, bir şeyden doğrudan doğruya edinilen ilk izlenimdir. Zapt, bu ilk izlenimin gölgesi, bekleyiş ise doğrudan doğruya gelmekte olana yönelik ilk uzanıdır. Zapt ve bekleyiş ile bu ikisinin oluşturduğu silsile "yeni/birincil hatırlayış" (a.g.e.: 165, 166) sayılmaktadır. Geçmiştekini tekrar hatırlama ikincil hatırlayıştır. Çünkü mesela bir melodiyi yeniden hatırladığımızda her sesi, her ölçüyü ilk seferinde çaldığı gibi fakat istediğimiz kadar uzatıp kısaltarak veya atlayarak birleştiririz. Zapt henüz olanı, az önce yaşanmış bulunan ilk izlenimi elinde tutarsa yeni gelen ilk intibaa da eksiz bir geçiş olur. Böylelikle bir süreklilik meydana gelir. Aynısı geleceğe yönelik olarak bekleyiş için de geçerlidir. Asli zaman alanının sürekliliğini ve zamandaki uzanımını kuran, zapt ile bekleyişin oluşturduğu henüzlük-deminlik silsilesidir, yani hem geçmiş bir varlığa, hem de gelecekte var olacak olana güncel bilinçten bakabilmeyi sağlar. Melodi örneğindeki gibi seslerin birbirleri peşisıra gelmesinde cereyan eden teakubun algılanabilmesi içinse zapt edişin üstüne bir başka görev daha düşer. Bir yandan demin geçeni zapt ederken, diğer yandan da yavaşça bırakmalıdır. Yoksa peşpeşelik vuku bulamayacaktır.

Gloy (2008: 168), bu tasarımın bütününde zaaf bulmaktadır. Çünkü zapt ediş ve bekleyiş silsilesi son bulmamakta, dolayısıyla unutma hadisesi açıklanamamaktadır. Öte yandan bekleyiş cihetinden gelecekteki de sürekli bir nevi hâlihazırda bulunmaktadır. Diğer bir zaafıysa, hâlihazır uzamlı olduğundan, içinde barındırdığı içeriğinin de uzamlı olmasının

gerekmesidir. Fakat Gloy, Husserl'in halihazırda algılanan bakımından çok izafi belirlenimlerde bulunduğunu, irili ufaklı tüm algıların üçleme modeline tabi olduğu eleştirisini getirir (a.g.e.: 168). Bunlar zapt ediş ile bekleyişin zayıf noktalarıyken ilk izlenim de ilkliliği yönünden problemler doğurmaktadır. Şayet mutlak ve anlık bir başlangıç varsa bunu tespit etmek yapı açısından mümkün olmayacaktır. Çünkü her başa dönüş teşebbüsünde ulaşılması gereken bir nokta daha olacaktır. Bu nokta sonsuza dek böyle devam eder ve başa ulaşmanın imkânı kalmaz. Husserl üçlü yapısının yatık konumu itibarıyla boşa bekleyiş diye bir şeyi kabul edemeyecek olduğundan, beklenen şeyin vuku bulmaması ihtimalinde yine de bekleyişin olmasıyla problem ortaya çıkar. Çünkü silsile kırılmaktadır.

Gloy, başta Husserl'in irca metodundan bahsederken zaman bilincinin zamanı mümkün kılan bilinçle ilişkisini ima etmişti. (a.g.e.: 171). Burada da bir problem vardır. Zamanı mümkün kılan bilince doğru inerken sürekli onu mümkün kılan bir bilincin daha olması, dolayısıyla sonsuza dek bir irca faaliyetinin gerekmesiyle işin önünün alınamaması ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Bunun çözümü olarak sonuçsuzluğu kesin olarak reddeden Husserl zamanı kurucu mutlak bilinci zamanlı görmemektir. Yani ne şimdisi ne öncesi ne de sonrası vardır. Bununla birlikte zamansızlıktan zamanlılığa geçişin nasıl olacağı anlaşılmamaktadır. Gloy bu tespiti muhtemel bir olgu yerine koysa da, geçerli bir açıklama saymaz: "Husserl'in zaman kurucu mutlak bilinç kuramı kendi içinde paradokstur." (a.g.e.: 175) Son olarak bu kuramın etki alanını ele alırken yukarıda saydığımız problemleri ve zaafları tekrar dile getirerek, "teemmüle dayanan fenomenoloji metodu, asli boyuta yaklaşımı bakımından başarısızlığa mahkumdur" (a.g.e.: 178) diyerek bir önceki yargısını teyitle Husserl'in öğrencisi Heidegger'i incelemeye başlar.

Heidegger'in başeseri *Sein und Zeit* [Varlık ve Zaman], başlığına uygun olarak varlık ve varlığın farklı çeşitleri yanısıra, zaman ile zamanın da farklı çeşitlerini ele alacağı izlenimi uyandırmakla birlikte, ontolojik incelemelere son derece geniş bir yer verirken, zamanla ilgili çözümlemeleri epey arkaplana iter. Zaman kavramı ancak kitabın sonlarına doğru biraz söz konusu edilmektedir. Ayrıca eserin yalnız ilk kısmı yayımlanmış, yayımlanması beklenen, Aristoteles'ten Kant'a kadarki felsefi geleneği irdeleyecek ikinci kısım, yani *Zeit und Sein* [Zaman ve Varlık] yayımlanmamıştır. Bilim camiasında eserin yayımlanmama nedenleri uzun uzadıya tartışılmıştır. Gloy (2008: 179), eserin yayımlanmaması konusundaki argümanların son tahlilde, Heidegger'in kendi kendini

eleştirmek suretiyle, başlangıçta benimsediği yaklaşımın, yani tekil olandan hareketle genel ve kuşatıcı bir varlık ve zaman kuramı geliştirmeye yönelik, buradalık⁶³ çözümlemesinin yetersizliğini gördüğü noktada sonuçlandığını savunur. Böylelikle, “tüm zaman çeşitlerini buradalığın zamanlılığında kurmaktan yüz çevirip, buradalığın kuruluş ve tasnifini genel bir tarihî zaman kuramına” (a.g.e.: 180) sokmak zorunda kalmıştır. Kendine yönelttiği bu eleştiriden ötürü eserinin ikinci ve tezimiz açısından önemli kısmının yayımlanması bir yana, içerdiği efsanevi ve şairane yanlarından ötürü “Heidegger’in felsefesi rasyonel argümantasyondan ziyade çokluk şiiirdir” (a.g.e.: 180). Bu da eserin anlaşılmasını son derece güçleştirir.

Aslında antik çağdan bu yana geleneğin, varlık meselesini unutmuş olduğunu varsayarak geleneği yıkıma uğratmak amacıyla filozof, metot bakımından hermenötiği⁶⁴, yani ister metin, ister sanat eseri, ister ruh veya tarih olsun bulduğu her şeyi tefsir etme yolunu seçer. Burada izlenen yol ilkin temelde yatan anlamı bulup çıkarmak, ikinci olarak da çıkarılan anlamı, konunun doğruluğunu teyit amacıyla yeniden yorumlamaktır. Dolayısıyla veriler başlı başına ele alınmayıp belli bir kuram çerçevesinde yorumlanırlar. Varlığın meydana çıkış ve kendini açığa vuruş tarzlarını göstermesi bakımından bu metot, fenomenolojiktir. Herhangi bir şeyin şartlarına eğilmek bakımından da tecrübi nesnelerden, yani nesnelerin dünyasından bu dünyayı özcede mümkün kılan sebeplere ulaştığı için Kant’ın transsendental felsefesiyle benzerlik gösterir. Fakat tecrübeden önceki saf özneyi değil tecrübi ve ferdî özneyi esas alır. Heidegger’in felsefesi, eyleme dayalı bir tasarım olmakla, yani her eylem aslında bir plana dayandığı, dolayısıyla başı ve sonu bulunduğu için “zamanı da geleceğe dönük, sonlu bir süre olarak görür” (a.g.e.: 183). Tüm varlık ve zaman türleri asli buradalık ile onun asli zamanlılığı üzerine kurulur. Burada mevcut ve elde olanın iç zamanlılığını ifade eden dünya zamanı, varlığı unutmuş bulunanların zamanı olan ve nicelenip ölçülebilen saat zamanını ifade eden avam zamanı

⁶³ İnsana mahsus, doğum ile ölüm arasında var olmayı anlatan *Dasein* kavramının karşılığı olarak kullanmaktayım.

⁶⁴ Kelimenin Yunanca “hermeneúein” kökü yormak, tefsir etmek anlamlarına gelmekle birlikte her ne kadar tartışmalı olsa da tanrılardan haber getiren ulak Hermes’le bağı açıktır, muhtemelen her ikisi aynı kökten gelmektedir. Bu bakımdan ortada dolaşan “yorumsama” veya “yorumbilim” karşılıkları yerine kavramın kökünü vurgulayan “hermenötik” isminde karar kılmak yerinde olacaktır. Hermenötik aslında Ortaçağ’la birlikte İncil’i tefsir etme işi olduğundan da yapılan işten bahsederken “tefsir (etmek)” sözü yeğlenmiştir.

da mevcuttur. Gloy, Heidegger'deki zaman anlayışını geleceğe yönelik zamanla birlikte işte bu üç zaman üzerinden incelemektedir.

Heidegger için “buradalık”, günlük hayat ve bu hayatın dünyayı ve kendini anlayışından hareketle, içinde örtük bulunan yapıların adım adım açığa çıkarılması suretiyle ilk elde edilmesi gereken temel kademedir. Gloy, “buradalığın asli zamanlılığından” (a.g.e.: 184) bahsederken doğum ile ölüm arasına dokunmuş buradalığı imleyip asli boyuta ait olduğu müddetçe bizzat zamanlı olamayacak bir zaman tasavvurunu konu eder. Açmak gerekirse, zamanı kuran, bunun için de lineer bir zaman içinde yeri tespit edilemeyecek, yani doğum ve ölüm arasına sıkıştırılamayacak bir zamandır bu. Zaten asli denmesinin sebebi de zamanı mümkün kılıcı niteliğidir. Burada zaman bakımından öne çıkan kavramlar sırasıyla şöyledir: Kendinden-öncelik, insanın müstakbel ve kesin sonunun, yani ölümün geleceğini bilmesidir. Bu sonluluk bilinci, insan ömrünün kısıtlı olduğunu fark etmektir. Daimalık, insanın varlığını mevcut bulmasıdır, yani ömrünün başlangıcı demek olan doğumuyla kendinden önce mevcut bulunan bir dünya, dil ve kültürün içine savrulmuşluğunu ifade eder. Sonuncusuysa yanındalıktır, insanın hiç düşünmeden ve farkına varmadan eşyaya teslimiyeti, teemmüle fırsat tanımayan eşyayla meşguliyetidir.

Gloy'un ifadesiyle (2008: 185) Heidegger böylelikle buradalığın zamandaki izlerini “ölüme koşmak”, “öz suçluluğunu anlamak” ve “kendini davranma durumuna sokmak” şeklinde tanımlayarak, geleneğin aksine geçmiş, hâl ve gelecek yerine olmuşluk, hâl ve gelecek diye isimlendirir. Fakat bunlar asli zamana ait olmakla zamanın içindeki varlık değil, buradalığı yapılandıran asli zaman kipleridir ve tamamlanmış durumlar değildir. Heidegger bunları açıklamak için Yunanca'da kendinden çıkmak anlamına gelen “ekstasis” kelimesini kullanır ve zaman kiplerinin esrik ve ufki yapısından bahseder. Bir teşbihle anlatmak gerekirse bu bir kaynağın nehre fışkırışı gibidir. Demek ki zamanın esrimeleri zaman ufuklarının açılış şekilleridir. Bu açılma halinde birlikten çokluğa doğru dağıldıklarından bir uzanışı imlerler, Dolayısıyla şimdi'yle sınırlı tutulamazlar. Zaman kiplerinin üçü de bir ve bütündürler. Üst üste binen bu kipler ancak aynı köke sahip olmaları ve birbirlerine işaret edişleri yönünden anlaşılabilirler. Zamanın ufkundan bahsedilmesi ise buradalığın ölüme ilerleyişi ve sonlu oluşu bakımından anlamlıdır. Zira tıpkı onun gibi ufkun da sonu vardır. Zamanın sonluluğu gibi tarihin de sonlu olması ve sona doğru koşturması eskatolojik bir yaklaşımı andırmakla, Yahudilik-Hıristiyanlık etkisini sezdirmektedir.

Zamanı kurucu buradalıktan hareket edip avam zamanına giden yoldaki ilk durak Husserl'in kurucu bilinçten kurulu bilince geçişini andıran, kurulu zamandır. Günlük hayatta zamanla sürekli bir ilişki kurulmakta, zaman planlanmakta, zaman ayrılmakta, zaman geçirilmektedir vs. Heidegger, bu kurulu zamanı dört niteliği bakımından tanımlar: Yapısının özel nitelikleri olan tarihlenebilirlik ile gerilmişlik, anlaşıldığı anlar olan genellik ile dünyevilik. Tarihlenebilirlik göze kestirilmesine, uzun veya kısa olmasına bakılmaksızın, astronomi veya takvimle ilgisine aldırılmaksızın, bir tarihe yönelik bulunan zamandır. Asli zamandaki olmuşluk, hal ve gelecekteki kipler gibi tarihlenebilirliğe mahsus yapılar da vardır, Heidegger bunları “sonra, vaktiyle, demin, şimdi” zarflarıyla belirtir. Tarihlenebilirlik zamanı bildirmenin en asli ve en kaba şekliyen, uzanıp gitme anlamında bir gerilmişlikle bağlantılıdır. Bu anlamda mesela “şimdi”, iki cümle arasındaki kısa ara olabileceken yemek için gereken süre de olabilir. Genellik ise adından da anlaşılacağı üzere, günlük hayatta birisinin bildirdiği zamanı diğerlerinin de anlamasıdır. Son olarak dünyevilik; günlük hayatta zamandan bahsedildiğinde bundan anlaşılanın, kişinin öz zamanı değil genel zamanın oluşudur. Temelinde dünyanın dönüşü sonucu gece ile gündüzün ortaya çıkışı üstüne bina edilen astronomi, dolayısıyla da takvim vardır. “Dünyaya savurulmuş buradalığa [...] açılan işte bu ömür ve zaman ritmidir.” (a.g.e. 189)

Buradalığın asli zamanlılığındaki en son durak, saatlerin zamanına eşlik eden avam zamanıdır. Tabiattaki gece-gündüz ritminin kesinleştirilmesinin sonucu olan avam zamanı, saatin icadıyla eşit parçalara bölünmüştür. Avam zamanı, tarihî bakımdan güneş saatleriyle başlayıp, saat çarkları üzerinden günümüzün atom saatlerine uzanan bir gelişim çizgisi gösterir. Tabiatın ritmini mekanik ölçülere bağlayan saat ve saatlerin doğurduğu zaman anlayışı tabiatın üstüne hâkimiyet kurar, arz ettiği süreklilikle sonsuzluğa uzanır. Aynı oranda da ölçülebilir ve nicelenebilir niteliktedir. Saate bakıldığında zaman aynı aralıklarla peş peşe meydana gelip geçen şimdiler anlamına gelmektedir. Sayılan zaman, asli, sonlu ve geleceğe yönelik zamandan yapısı itibarıyla farklıdır. Çünkü sayılanı, açık bir sonsuzluğa uzanır. Asli zamanla tek ilişkisi “geriye döndürülemezliktir” (a.g.e.: 191). Heidegger'in avam zamanı, bir yandan da geleneğin hareketin sayısı diye tanımladığı zamandır, fakat mekândaki değişikliği ölçmeye bağlı olarak zamanın mekânlaşması diye tarif edilen olay Heidegger'e göre, zamanın mekâna

yansıtılmasından çok, “ilgili var olanın huzuru ve varlığından” (a.g.e.: 191), yani hâlihazırda ilişkisinden ileri gelmektedir.

Gloy, zamanın bu kademeleri arasındaki geçişi kusurlu tezahürlere bağlayan Heidegger’in bu anlamda yaradılışı bir artık olarak görmesinden söz ederek, avam zamanı kavramının, asli zamanın tesviyesinden kaynaklandığını belirtir (2008: 191). Yani günlük hayatta kendini unutan insan eşyaya teslim olmuştur, yaşayışı asli değildir. Teemmülde bulunabilmesi için aslına döndürülmesi gerekmektedir. Gloy ayrıca filozofun geleneği bir taraftan yıkarken diğer taraftan da geleneği yerli yerine oturttuğunu yazar. Bu anlamda Heidegger’in niyeti, mesela saat zamanını ortadan kaldırmak olmayıp, “zaman tasavvurları hiyerarşisinde yakıştığı yere konmasıdır” (a.g.e.: 192). Böylelikle tüm zaman tasavvurları hak ettikleri yeri bulacaktır. Fakat bundan maksat, “sonlu, kapalı ve geleceğe yönelik bir zamandan sonsuz açıklıktaki homojen, sürekli ve nicelenebilen bir zamana geçerek, varoluşa dayanarak, yorumlanan zamanı fizik ve matematiğe yönelerek yapısal ölçütlerle” (a.g.e.: 192) göstermek değildir.

BÖLÜM 2: ZAMAN FELSEFESİ

Der Zauberberg romanını çözümleme bakımından merkezî bir önemi olan bu bölümde Platon'dan başlayarak Bergson'a kadar kronolojik bir akış içerisinde zaman felsefesinin bütün uğrakları ortaya konacaktır. Bununla birlikte tezin konusuna uygunluğu bakımından bazı konu sınırlamalara gitmek gerekmiştir. Başlangıç noktası olarak Platon'un belirlenmesinin nedeni, felsefe tarihinin ilk bütünlüklü zaman kuramını ortaya koyan *Timaios* metnidir. Ayrıca zaman felsefesi tarihindeki hemen her eser, Platon'un sorduğu sorular etrafında hareket etmek durumunda kalmıştır.

Bu bölümde söz konusu diyalogunun yanısıra, *Faidros* ve *Politikos* diyalogları da incelenecektir. Bu bölümde incelenecek eserler, çalışmanın üçüncü bölümündeki çözümlemeye başvuru zemini temin edecek bir araştırma olduğundan, asıl amaç, incelenen filozofların görüşlerinin karşılaştırılması ve eleştirilmesi değil filoloji perspektifinden ortaya konarak tek bir çatı altında toplanması, deyim yerindeyse çözümleme bölümü için bilimsel bir bakış açısı oluşturmaktır.

Bu bölümde yer verilen metinler, zaman meselesi üzerine yazılmış olmaları nedeniyle, incelememiz için ölçüt olarak seçilmişlerdir. Bu bakımdan zamanı dolaylı olarak kullanan tarih felsefesi gibi konular, çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Sözgelimi Aristoteles'in *Fizik* ve *Metafizik* eserlerindeki zaman mütalaaları dikkate alınırken, tarih ve tarih anlatımına dair yazdıklarına bakılmamıştır. Yine Augustinus'un *İtirafı* adlı eserindeki zaman görüşleri ortaya konmuş, fakat tarihi Tanrı devleti ile ona düşman şeytani kuvvetler arasındaki bir mücadele sayan görüşlerine yer verilmemiştir. Hegel de, sadece tarih felsefesi için büyük, müstakil bir eser kaleme almış olmasına rağmen, doğrudan zaman üzerine yazdığı bir makalesi incelenmiş ve aktarılmıştır. Çünkü zaman felsefesi tarih felsefesinin önünden gider. Böylece, tarih felsefesi ele alınırken dahi, dayandığı zaman felsefesinin anlaşılmasının öncelik kazanacağı iddia edilebilecektir. Nitekim Klaus Mainzer de ufkunun açıklığı, bakışının bütüncüllüğü ve eleştirciliği bakımından felsefenin, elinizdeki çalışma özelinde ise zaman felsefesinin önceliğini teyit etmektedir (1995: 126).

Bu anlamda Dilthey da bizzat zamanla ilgilenmemiş, zamanı kuram açmak için yer yer araç olarak kullanmıştır.

2.1. Platon: Sonsuzluğun Hareketli Sureti Olarak Zaman

Milattan önce 4. yüzyılda ölen Platon, antropoloji, devlet felsefesi, etik, kozmoloji, sanat ve dil felsefeleri gibi muhtelif konuları diyalog formuyla ele aldığı eserlerinden hiçbirini doğrudan ve müstakilen zaman felsefesine tahsis etmemişse de konuyu *Faidros*, *Timaios* ve *Politikos* gibi bazı diyaloglarında ele almıştır. Batı düşüncesinde zamana dair görüşlerini derli toplu açıklayan ilk filozof olmuş, zamanın gerçekliği ile objektifliğine dair sorgularıyla da kendinden sonra bu meseleye eğilen hemen her filozof için bir referans noktası oluşturmuştur. Dolayısıyla bu diyalogların önemi büyüktür. Zaman meselesinin bu anlamda başını çektiği ve sonraki tartışmaların bir nevi çerçevesini çizdiği için Platon'un zaman anlayışını anlamak önem arz eder.

Zamana dair en belirgin ifadeler *Timaios* diyalogunda yer alır. Bu diyalogda Kritias çocukluğunda şair Solon'dan işittiği, gerçeğe dayanan bir efsaneyi, kendi milletinin Atlantis krallarına karşı verdiği mücadeleyi anlatır. Solon Mısır'a gitmiş, Sais şehri sakinleriyle ve özellikle eski zamanlar hakkında en çok bilgi sahibi olan rahiplerle görüşmüştür. İçlerinden yaşı çok geçkin bir rahip Solon'a, "Siz Helenler çocukluktan hiç çıkamazsınız, hiçbir Helen işi ihtiyarlığa vardırılmaz" (2014: 21) der ve bunun üzerine döngüler halinde gelişen bazı olaylardan bahseder.

Hakikat ise şudur, aşırı sıcak veya soğuk yaygın olmadığı her yerde kâh az kâh çok sayıda insan yaşar. [...] Sizde ve öbür halklarda insanlar önce hep yazıya ve devletlerin diğer ihtiyaç duyduklarına sahip oldu fakat alışageldik süre dolunca gökten bir sel hastalık gibi üzerlerine geldi de geriye yalnız yazmayı bilmeyenleriniz ile cahillerinizi bıraktı, öyle ki yine belli ölçüde çocukluk çağına geri döndünüz ve ne burada ne sizin orada eski devirlerde olup bitenleri bilmez oldunuz. (a.g.e.: 21-22.)

Görüldüğü üzere burada, sürekli tekrar eden olaylar üzerinden zamanın döngü ve tekerrür karakteri vurgulanmaktadır.

Muhtelif başlıklardan oluşan metnin en kritik noktası "Zamanın Sonsuzluğun Hareketli Sureti Halinde Yaradılışı" başlığıdır. Zira bütün diyalogda bu çalışmayı doğrudan ilgilendiren asıl kısım bu ve takip eden başlıktır. Bununla birlikte söz konusu başlığı anlayabilmek için *Timaios*'un buraya kadar anlattıklarına da kısaca temas etmekte yarar vardır.

Yaratıcı tanrı Demiurgos maddeyi yaratmamış, mevcut bulmuştur. Yaradılıştan önce mevcut bulunan madde kaotik haldedir fakat bu makbul bir durum olmadığından yaratıcı, duruma müdahale etmiş ve maddeyi en güzel surette düzene koymuştur. Güzellik ancak

idrak ve ruh sahibi varlığa yaraşacağından, evrene bir de ruh vermiştir. Evrende maddi olan şeyler gözle görülür ve elle dokunulur olduklarından, Timaios, bunların meydana gelişinde dört unsurun payı olduğunu belirtir. Yaratıcı tanrı, yarattığı evreni hareket ve hayatla dolu görünce hoşuna gitmiş, onu kendine daha da benzetmeye karar vermiştir. Fakat yaratılana sonsuzluk niteliğini tam anlamıyla kazandırmak imkânsız olduğundan sonsuzluğun hareketli bir suretini yapmaya girişmiştir. “Bu da bizim zaman dediğimiz şeydir ki birliğin içinde bekleyen sonsuzluğun sayılarla ilerleyen sonsuz bir suretidir.” (a.g.e.: 35, 36)

Yukarıdaki cümle, zamanın tanımı bakımından çok önemlidir. Çünkü bu tanımда zaman, birkaç niteliğiyle dile getirilmektedir. Söz konusu nitelikler zamanın, a) hareketli olması b) sonsuzluğun bir sureti olması c) sonsuz bir suret olması d) sayılarla ilerlemesidir. Bir yandan zamanı meydana getiren tanrı öte yandan göğü düzenlemiştir. Çünkü gök olmadan günler ve geceler, aylar ve yıllar da olmayacaktır. Bahsettiğimiz zaman uzunlukları ise, zamanın kısımlarıdır. Burada bulunuş ve oluş⁶⁵ farkından söz edilerek bulunma (sein) halinin geçmiş ve gelecek zaman kiplerini kullanmanın doğru ifade tarzına bakılacak olursa yerinde olmadığı belirtilir. Çünkü bunun geçmiş ve gelecek kipleri ancak zaman içinde hareket eden oluşa yarayacaktır. Bunun sebebi, geçmişlik ve geleceklik hallerinin hareket olmasıdır. Yani var bulunuş ve oluş karıştırılmamalıdır. Var bulunuş zamandan münezzehtir. Bu da zamanla kayıt altına alınan, oluş halindedir, demektir. Bununla birlikte ortaya bir açmazın çıktığı görülmektedir. Çünkü oluş zamanla kayıtlıysa ve zaman yaratıldıysa (böyle olduğunu Timaios yukarıda belirtmişti), o halde zamanın yaratılması işinin gerçekleşmesi için de zamana gerek vardır. Çünkü yaratmak fiili, zamanın içinde olur, yani zamanlıdır. Öyleyse zamandan önce bir başka zaman daha mı vardır sorusu sorulabilir ve sorulduğu anda önü alınamaz. Zaten bu çelişkiye Aristoteles de dikkat çekmiştir. Bir sonraki bölümde Aristoteles’in zaman anlayışını açıklarken, bu konuda Platon’a getirdiği eleştiriye yer verilecektir.

Platon’un zamanla ilgili bir başka ifadesi de şöyledir:

Daima kendiyile aynı ve hareketsiz kalana; zamanla gençleşmek veya yaşlanmak, bir zamanlar olmuş olmak veya şimdi olmak veya gelecekte olmak, kısacası duyularla idrakinde hareketli olana, oluşu ilâştiren hiçbir şey yaraşmaz; bunlar daha çok sonsuzluğu

⁶⁵ Kastedilen “sein – werden” ilişkisidir.

taklit eden ve sayı ilişkisiyle döngüleri tasvir edici zamanın kavramları olarak ortaya çıkmışlardır. (a.g.e.: 36)

Öyleyse zamanın en belirgin özelliği harekettir, denebilir. Çünkü var bulunuş aynılık ifade eder; değişmez, değişime müsait değildir. Değişmek hareketle olur, hareket de zamanın alametlerindendir. Öyleyse zamanın oluşla doğrudan bir ilişkisi vardır. Fakat bu noktada *Faidros* diyalogundan aşağıda alıntılanan paragraf, Platon'un zamanla ilgili tespitinin netliğini bozar:

Bütün ruhlar ölümsüzdür. Çünkü sürekli hareketli olan ölümsüzdür, fakat başka şeyleri harekete geçiren ve bizzat başka şeylerce harekete geçirilen, yani hareketin bir kesiti olan şeyde hayatın da bir kesiti vardır. Öyleyse kendi kendini hareket ettiren asla kendini terk etmeyeceğinden hareketi de asla bırakmayacak, bırakmadığı gibi harekete geçirilen başka ne varsa onun kaynağı ve hareketin başlangıcı olacaktır. Fakat başlangıç meydana gelmiş bir şey değildir. Çünkü meydana gelen ne varsa başlangıçtan meydana gelmeli, başlangıçsa hiçbir şeyden meydana gelmemelidir. Başlangıç meydana gelmediğine göre geçici olmaması da zaruridir. Çünkü başlangıç zail olsa ne o başka bir şeyden ne de başka bir şey ondan meydana gelebilir, zira her şeyi meydana getirmesi gereken başlangıçtır. Öyleyse hareketin başlangıcı kendini harekete geçirendir, bu ise ne zail olabilir ne meydana gelebilir, aksi takdirde bütün gök ve yetiştirdiği ne varsa çöküp sükût bulur, bir daha da kendilerini harekete geçirip meydana getirecek bir şeyleri olmazdı. (Platon, 2006: 188)

Burada “başlangıç”tan maksadın zamanla bir ilişkisinin olması gerektir. Fakat alıntıda da görüldüğü üzere başlangıç meydana gelmemiştir, o vardır ve meydana getirir.

Zaman, asla zeval bulmaz varlığı asıl⁶⁶ olarak ortaya çıkmıştır. Fakat zamanın aslı ezeli ve ebedîdir, oysa zaman olma ve oluş halindedir. Zamanın meydana gelmesi için de tanrının niyetine uygun olarak ay, güneş ve gezegen denen diğer beş yıldız, zamanı niteleyen rakamları sınırlamak ve belirlemek için meydana gelmişlerdir. Buradan, zamanın sonlu olduğu anlaşılmaktadır. Zaman, rakamlarla tayin edilmiş, sınırları çizilmiştir. Hareket niteliğinden sonra bu ondaki ikinci özelliktir. Tanrı az önce anılan sınırlayıcı unsurlara cisim verdikten sonra onlara, dönecekleri güzergâhları da belirtmiştir (krş. a.g.e.: 37). Buradan hareketle, Timaios'un dairevi bir zaman anlayışına sahip olduğunu söylemek yanlış olmaz. Çünkü zamanı sınırlayan ve onu rakamlarla belirleyen cisimler, dairevi bir hareketlilik içindedirler.

⁶⁶ Burada zaman ve sonsuzluk arasında bir asıl-suret ilişkisi vardır. Fakat bu ilişkide çok bariz değişkenler bulunmaktadır. Çünkü zaman sonsuzluğun sureti olmasına rağmen sonludur, sonsuzluk ise değildir. Fakat zamanın sonsuzluktan tamamen ayrı olduğu da söylenemez. Öyle olsa sureti olamazdı. Yine de yukarıda alıntılanan zaman tanımında onun “sonsuzluğun (...) sonsuz sureti” olduğu belirtilmektedir. Açıkçası zamanın yaratıldığı için, yani oluşa tabi olması bakımından sonlulukla malul bulunması, öte yandan sonsuzluğun sonsuz bir sureti olması bakımından sonsuzluk niteliği taşımasının beklenmesi (kolay) anlaşılabilir bir şey değildir.

Timaios’a göre insanlar ancak ayın ve güneşin dönüşünü anlamışlar, içlerinden çok azı hariç diğerleri geriye kalan gezegenlerin dönüşünü kavrayamamışlardır. Dolayısıyla insanlar, “onların etrafta dolanmasındaki belirlemesi zor çeşitliliği ve mucizevi değişimi bilmezler” ifadesi yanlış olmaz. “Mükemmel zaman rakamı” (a.g.e.: 38) ancak bu sekiz gezegenin tamamı başlangıç noktalarına döndüğünde mükemmel yılı tamamlar. Buradan da insanların zamanın tayininde gezegenlerin hareketlerini temel aldıkları anlaşılmaktadır. Fakat ay ve güneş hariç gökcisimlerinin hareketleri anlaşılamadığından sadece bu ikisiyle sınırlı kalmışlardır.

Zamanın hareket halinde olması, oluşa tâbi bulunması, sayılarla ilerlemesi, en önemlisi de sonsuzluğun sureti şeklinde tanımlanmasına paralel olarak Platon’un *Politikos* diyalogunda da zamana temas eden kısa bir bölüm vardır. Devlet adamlığı ve hükûmet nedir, sorusunun cevabını arayan diyalogda, *dihairesis* usulüyle bilgi kavramı alt kavramlarına ayrıştırılmak suretiyle hükûmet etmenin insan sürüsünü gütmeye bilgisi olduğu tanımına ulaşıp bu tanım yetersiz görülerek reddedilir. Diyalogda anlatıcı konumunda bulunan Yabancı, söz konusu yetersizliği açıklamak niyetiyle eskiden beri anlatılagelen bir mitosun sözünü eder. Yöneticilik ve devlet adamlığıyla alakalı eserin çalışmamızla ilgili kısmı da işte burasıdır.

Dünyada birbirine zıt iki farklı gidişatı dairevi bir tasvirle anlatan mitosa göre, tanrı dünyayı yörüngesinde bizzat döndürdüğü gibi, bazen de kendi haline bırakır. Fakat kendi haline bıraktığında dünya gerilemeye başlar. Sebebi de daima yeknesak davranıp aynı kalmanın ilahi olması, cismanî tabiata ise uymamasıdır. Dünya gerçeği yaratanından çok faydalanmıştır ama sahip olduğu cismanîlikten ötürü değişimden âri kalması imkânsızdır. Bununla birlikte elinden geldiğince tek yönde döner. Yani daire çizer. Ne var ki daima dönmek “hareketli her şeyin sevk ve idarecisinden” başkası için pek kolay olmadığından, onun da bir öyle bir böyle hareket ettirmesi yakışmayacağından dünya bir zaman olur ilahi bir saikle tekrar hayat bulup kendisi için hazırlanan ölümsüzlüğü kabul ederek döndürülür. Fakat azat edildiğinde, milyarlarca dönüşünü geriye doğru kat edebilir. Güneş batıdan doğuya kayar, işler tersine döner. İşte ilk devrede, yani dünyanın dönüşü ilahi sevke tâbiyken tanrı Kronos hükmünü icra eder. Tersine gidişteyse Kronos’un oğlu Zeus’a boyun eğerek.

Mitosun başında belirtildiğine göre bu iki devrenin var oluş şartları birbirine taban tabana zıttır. Kronos hâkimken insanlar topraktan biter, gittikçe gençleşir, çocuklaşır ve ölürlür. Cenneti andırır bir hayat sürerler, geçim telaşı da, savaşlar da yoktur. Tanrı insanları güttüğünden kendilerini güdecek siyasetçiye ihtiyaçları kalmaz. Fakat bu devre vaktini doldurup da topraktan gelen nesil yavaş yavaş yok olunca işin başına Zeus geçer. Üreme, yaşlanma ve hayatın bütünü bildiğimiz seyrini alır, dünya kaosa doğru sürüklenir. Tanrının hükümranlılığı zamanından hatırladığı iyilikleri devam ettirse de gün geçtikçe unuttur, o unuttukça içindeki canlılar da unuttur. Zamanın sonu gelip de tanrı, mahvolmasın kaygısıyla dünyaya tekrar müdahale edince onu tekrar eski düzenine döndürüp işleri yoluna koyar ve döngü böylece devam eder (krş. Platon, 1960, 24-31).

2.2. Aristoteles: Hareketin Sayısı Olarak Zaman

Farklı alanlarda birçok eser yazmış olan Aristoteles zamanı, *Fizik* eserinin 4. kitabında, 10 ila 14. bölümlerde ele almaktadır. Zaman konusuna yine *Metafizik* eserinin bazı yerlerinde de rastlanmaktadır. Dolayısıyla aşağıda temel olarak *Fizik* eserindeki anlatım üzerinden ilerlenecek ama irtibat kurulabileceği yerde *Metafizik*'teki ilgili kısımlara da atıfta bulunulacaktır. Aristoteles, zaman kavramına önce şüpheyile yaklaşıp hep izlediği metotla var bulunanlardan olup olmadığını sorgulayarak ve tabiatının mahiyetini araştırarak başlamaktadır.

Fizik eserinde ilk planda zaman kavramıyla alakalı aşağıdaki şu belirsizliklere yer verilmektedir. Zamanın bir parçası hem var bulunmuş hem bulunmamış, öbür parçasıysa var bulunacaktır ama henüz yoktur. Var bulunmayandan ibaret bir şeyin bulunanda payı olamaz. Fakat parçalarına ayrılabilen her şey, var bulunacağı takdirde, parçalardan birkaçı veya hepsi *var bulunmak* zorundadır. Bununla birlikte başta da belirtildiği üzere, zamanın var bulunmuş ve bulunacak parçaları vardır ama var bulunanı yoktur. İşte tam burada Aristoteles'in zaman için kilit konumda gördüğü “şimdi” devreye girer. Şimdi bütündür, parçası olmaz. Fakat şimdi, zamana aittir ama zamanda “var bulunan” yoktur. Öyleyse şimdi “var bulunmakta” değildir. Nitekim *şimdi* de “ne meydana gelir ne yok olur. Yine de hep başka bir şeymiş gibi görünür” (Aristoteles, 1966: 64). Peki, geçmiş ile gelecek bir midir, aynı mı kalır? Bunları belirliyor görünen şimdi, var bulunmakta mıdır? Geçmiş “olmuş” ve gelecek “olacak” ise, şimdiler aynı anda bulunamazlar. Bir öncekinin hep kaybolması lazımdır ama kaybolurken kendinden önceki şimdide mi zeval bulur. İşte

bir başka soru da budur. Şayet bir öncekinde değil de daha öncekilerde zeval bulduysa, o zaman aradaki birçok şimdinin hâlen olması lazım gelir ki bu da mümkün değildir. Şimdi, bir sınırdır. Dolayısıyla zaman da sınırlı olarak görülebilir. Ayrıca, var bulunmak, şimdide bulunmak demekse eskiden var bulunan ile sonradan var bulunacak olanın da şimdinin içinde yer alması gerekir. Böylece şimdi, binlerce yıl önce olan ile bugün olanı da kapsar ve hepsi bir arada olunca eskiden var bulunan ile ileride bulunacak arasında bir fark kalmaz.

Aristoteles daha sonra “zamanın tabiatı” sorgulamasına geçer. Tıpkı kavramın kendisinde olduğu gibi tabiatı hakkında da, yapılagelmiş ve bizzat yaptığı açıklamalardan sonra da bunu anlaşılmaz bulmaktadır. Bazıları zamanı hareket olarak tanımlar. Buradaki referans noktası, bir önceki bölümde açıkladığımız şekliyle, Platon’dur. Aristoteles başka açıklamalara temas etse de en yaygın olarak belirlediği, hareket ve değişim olduğundan incelemeye aldığı da bu görüş olmaktadır. Bu en yaygın görüşe getirdiği ilk eleştiri bir şeydeki değişim ve hareketin ancak o şeyin içinde bulunacağı, zamanınsa aynı şekliyle her yerde ve her şeyde olduğu yönündedir. Ayrıca değişimler daha hızlı veya yavaş olabilirken hızı ve yavaşlığı belirleyen, bizzat zaman olduğundan bu, zaman için geçerli değildir. Söz konusu belirlemeden maksat hızın, az zamanda çok, yavaşlığın ise çok zamanda az hareket eden olmasıdır. Zaman zamanla da açıklanamayacağına göre hareket olmadığı da açıktır diyen Aristoteles, hocasıyla arasına net bir sınır çekmektedir.

Aristoteles’in *Fizik* kitabının on birinci bölümü zamanı doğrudan değişime bağlar. Düşüncelerde değişim olmasa, yani önceki şimdi sonrakine bağlanmasa, arada geçenler hissedilmediği için dikkate alınmaz. Dolayısıyla şimdiler aynı olsa, zamandan bahsedilemez. Öyleyse zamanın en belirgin karakteri değişimdir. Zaman fark edilip aktığı/geçtiği söylendiği an onun hareket ve değişiklik olmadan olamayacağı açıklık kazanır. İşte tam bu noktada Aristoteles’in Platon’dan ayrılışı dikkat çeker. Çünkü Platon’da “zamanın hareketi” belirleyiciyken Aristoteles, zamanın ne hareket” olduğunu “ne de hareketsiz” olacağını belirtir (krş. Aristoteles, 1829: 105). Çünkü zaman ne vakit akıyor görünse, bir hareketin vuku bulduğu anlaşılır. Demek ki zaman hareket değildir ama hareketten bir parçadır. Fakat hareket hep bir şeyden başka bir şeye doğru olduğundan ve o iki şey arasında kalan nicelik de kesintisiz olduğundan hareketin de kesintisiz olduğu çıkarılabilir. O zaman hareket ne kadar büyükse, yani niceliği ne kadarsa zamanınki de o kadardır. Mekânda önce ve sonra olduğuna, hareket de mekânda

cereyan ettiğine göre, onda da öncelik sonralık vardır. Zaman da hareketten sayıldığından, önceyi ve sonrayı bizzat haizdir. Fakat zamanın idrakinde birim olarak şimdi esas alınır, şimdinin önü ve arkası olmadığından, hareket de barındırmayacağı için, zaman var sayılmaz. Birim olarak önce ve sonra alınır “zamandan bahsederiz. İşte zaman da budur; önceye ve sonraya göre hareketin sayısıdır. Yani hareket değildir zaman; hareketin kaç sayısının olduğudur” (a.g.e.: 106).

Zaman böylece tanımlandıktan sonra, zaman, hareket ve şimdinin birbirleriyle ilişkisi irdelenir. Zamanı kesintisizce bir arada tutan araç, şimdidir. Zamanı taksim etmeye yarayan da odur. Şimdiyi belirleyen, hareketteki öncelik ve sonralıktır. Aristoteles, bu ilişkinin daha iyi anlaşılması için filozof noktanın uzunlukla ilişkisine temas eden bir benzetmede bulunur. Çünkü nokta da, uzunluğu kısmen bir arada tutar, kısmen tayin eder. Nokta bir baştan öbür başa kadar vardır. Bir noktayı hem baş hem son diye ele alacağınız vakit o nokta olduğu yerde durmak zorundayken “yeri değiştiren, sürekli hareket ettirildiğinden şimdi daima başka bir şimdidir. Öyleyse zaman sayısı hem baş hem son olabilen o nokta gibi değil de daha çok hattın en dış kısmıdır ve parçalarına benzemez (...) Çünkü en orta noktayı iki diye görmek lazımdır ki, olduğu yerde duruversin.” (a.g.e. 107-108) Demek ki “şimdi”, zamanın parçası değildir. “Şimdi”, zamanın yanında durur ve saydığı ölçüde sayıdır.

Fizik kitabının on ikinci bölümü, sayı ve hareket ilişkisini detaylandırır. Bir önceki bölümde de belirtildiği üzere sayı “sayılan” ve “sayılabilen” olarak iki yönlüdür. Zaman ise saymamıza yarayan değil, “sayılan sayı”dır. Bu sayma işlemi de önceye ve sonraya göre, sürekli farklı olmaktadır. Çünkü şimdiler farklıdır. Hareket zamanla ölçülürken zaman da hareketle ölçülür, ikisi karşılıklı olarak birbirini belirlemektedir. Bu karşılıklı ilişki zamanın, hareketin sayısı olmakla hareketi, hareketin de zamanı belirlemesinden ileri gelmektedir. Bunların birbirlerini belirleyici niteliği hakkında şu örnek verilmektedir: “Yolculuk uzun olunca yola uzun, yol uzun olunca yolculuğa uzun deriz; hareket uzun olunca zaman, zaman uzun olunca da hareket uzundur.” (a.g.e.: 110). Aristoteles zamanı, zaman konusunun başında da belirtildiği üzere, var bulunanla ilişkisi bakımından sorgulamaktadır. Zaman, hareketi ölçerken, hareketle birlikte onun varlığını da ölçer. Keza hareket ve hareketin varlığı da zamanı ölçer. Bu da hareketin zamanın içinde olduğu, varlığının ölçüldüğü anlamına gelir. Zaman sayı olduğundan şimdi ve

öncesi de tıpkı sayının içinde birin, tekin ve çiftin olması gibi zamanın içindedir. Buradan yola çıkınca eşya, zamanda bir şey olur.

İnsanlar nasıl ki “zamanın tükettiğini, zamanla her şeyin yaşlandığını, zamanla unutulduğunu” (a.g.e.: 111) söylerler, işte zaman da bu yüzden geçip gidişin asli sebebidir, çünkü zaman “hareketin sayıdır, hareketse mevcudu değiştirir” (a.g.e.: 111). Fakat daima var bulunan, zamanda değildir. Bunun sebebi onun oluşa tabi olmayıp halini korumasıdır. Oysa hareketi, dolayısıyla değişimi olsaydı, daima olmazdı. Burada, hareketin sayısı diye tanımlanan zamanın, durgunluğun da ölçüsü olduğu belirtilir. “Hareketin içindeki her şeyin hareket etmesi nasıl zaruri değilse zamanın içindekilerin de hareket etmesi zaruri değildir.” (a.g.e.: 111) Aristoteles zamanı hareketle bir tutmayıp hareketin sayısı olarak nitelediğinden bu gerekçesi geçerli olabilir. Hareketi saymak hareketsizliği de saymak demektir. Çünkü saymadığınız yerde, yani hareketin olmadığı yerde durgunluk vardır. Fakat bunu söylemek hareketsizliğin iki hareket arasındaki durum olmasını tazammun eder. “Hareketli olan şey, niceliği olduğundan değil hareketinin niceliği olduğunda zamanla ölçülebilecektir.” (a.g.e.: 111) Meydana gelip yok olan, kâh olup kâh olmayan her şey zamanda olmak zorundadır. Bir şey ya olmuştur, ya oluyordur, ya olacaktır veya olmuştur ve artık yoktur veya olmaktadır ve sonra olmayacaktır. Zaman; geçmiş, hal ve gelecek itibarıyla o şeyin bütün bu durumlarını kuşatır.

Aristoteles’in eserinin on üçüncü bölümünde zaman meselesi şimdi, vaktiyle, birazdan, geçenlerde, bir zamanlar ve aniden kavramlarından hareketle devam ettirilmekte, fakat şimdi kavramı hepsinin ölçeği sayılmaktadır. Zira şimdi, “geçmiş ve gelecek zamanı bağlar ve tam anlamıyla zamanın hareketidir” (a.g.e.: 113). Fakat şimdi’nin tabiatı ikilidir. Çünkü bir yandan imkânı nispetinde zamanı geçmiş ve gelecek diye bölmekle bir parça, iki farklı zamanın hareketi olmakla ise bütündür. Vaktiyle kavramı ise kendisinden önceki şimdiyle belirlenmektedir. Sınırını koyan, *şimdidir*. Demek ki “zaman bir şeyin diğerine göre belirlenen niceliğidir” (a.g.e.: 114). Aristoteles bunun üzerine zamanın biricikliği meselesini ortaya atar. Zaman bitecek midir? Yoksa sürekli hareket olduğu için bitmeyecek midir? Veya başka bir zaman mı gelecektir yoksa aynı zaman mükerreren mi var olacaktır? Aristoteles bu soruların cevabını şöyle vermektedir:

Vuku bulan aynı şeyse zaman da aynı olacak, değilse olmayacaktır. Fakat *şimdi* zamanın başı ve sonu, ne var ki aynı zamanın değil geçmiş zamanın sonu ve gelecektekinin başı

olduğundan: [...] zaman da daima aynı anda başta ve sonda olacaktır. Zaten bundan dolayıdır ki hep başkaymış sanılır: çünkü *şimdi* aynı zamanın başı ve sonu değildir. Aksi takdirde zıtlar aynı anda ve aynı münasebetle var olurlardı. – Ve zaman son da bulmayacaktır: zira daima baştadır. (a.g.e.: 114- 115)

Birazdan ise müstakbel zamanın, hâlihazırdaki bölünmez şimdide mevcut olan parçasına yakın olduğundan, birisine, “Ne zaman gideceksin?” diye sorulduğunda *birazdan* cevabı gelir, çünkü “vuku bulacağı zaman yakındır” (a.g.e.: 115). Keza *geçenlerde* de böyledir ama geçmişin parçasıdır. Oysa *bir zamanlar* uzaktır. *Aniden* ise küçüklüğünden ötürü idrak edilemeyen bir zamanda mevkiinden fırlatılmış olmak anlamına gelir. “Her değişim şimdiye kadarki mevkiinden fırlatılmak demektir.” (a.g.e.: 115)

Aristoteles’in kitabının zamanla ilgili belki en manidar paragraflarından biri burada yer almaktadır. Bütün meydana geliş ve son buluşların zamanda yaşandığını belirten filozof zamanın, meydana gelişten çok, son buluşun sebebi olduğunu, zira değişimin kendisinin mevcuttan fırlatılmak⁶⁷ olduğunu kaydeder. Buna delil olarak, hiçbir şeyin belli bir hareket ve fiil olmaksızın meydana gelmeyişi fakat son bulurken hiç hareket etmeyişi gösterir. Fakat çoğunlukla, zamandan ötürü çöküş denen bu durumun faili zaman değildir, “bu değişikliğin de zamanın içinde yaşandığını söylemek isabetli olacaktır” (a.g.e.: 115).

Aristoteles’in kitabının bir sonraki bölümü önceliğin ve sonralığın da zamanda yer aldığını, bütün değişimlerde yavaşlığın ve hızlılığın da olduğunu belirtmektedir. Bütün değişimlerin zamanda yer aldığı yukarıda zaten belirtildiği için buradaki sebeplilik bağı kurulmuş olmaktadır. Peki, öncelik ve sonralığı belirleyen nedir? Neye göre önce ve neye göre sonra ifadesi kullanılmaktadır? Sorunun cevabını yine şimdi kavramı vermektedir: “Çünkü biz önceyi ve sonrayı şimdiyle mesafesine göre söyleriz” (a.g.e., 116). Fakat ilkin sanılabileceği gibi öncelik geçmiş, sonralık gelecekle eşanlımlı değildir, çünkü hem geçmişte hem de gelecekte öncelik-sonralık ilişkisi vardır. Bunun sınırını koyan da yine şimdidir. Geçmişten bahsederken şimdiyle mesafesi çok olana önce, şimdiyle mesafesi az olana sonra; gelecek söz konusu olduğunda ise şimdiyle mesafesi az olana önce, çok olana sonra deriz. Yani referans noktası belirleyicidir ve o şimdidir. Yine *Metafizik*’te de

⁶⁷ “Mevcuttan fırlatılmak” ifadesi biraz tevile muhtaçtır. Bundan maksat, bir işin veya oluşun o an bulunduğu halden, yani mevcut halinden kurtulması, başka bir hale geçmesi, yani tahavvülüdür. Bu da daha önceki paragrafta açıklamasına yer verilen şimdi kavramı çerçevesinde değerlendirildiği takdirde, şimdinin bir önceki geçmiş ile bir sonraki gelecek zaman arasındaki sınır olmasından ötürü mevcut hali imlediği anlamına gelir.

eskiden (próteron) ve sonradan (hüsteron) kavramları farklı açılardan açıklanırken zaman bakımından tanımlarında hâlihazırda mesafeleri esas alınmaktadır (1966: 109).

Fizik kitabında zamanın mahiyetinin, zamanla ilgili değişim, hareket, şimdi gibi unsurların tanım ve açıklamasından sonra sıra çok önemli bir meseleye, yani zamanın varlığına, zamanın ruhla ilişkisine gelmektedir. Hatırlanacağı üzere Aristoteles zamanı hareketin sayısı olarak tanımlamıştı. Sayı hem sayılan hem sayılabilen anlamındadır. İşte tam bu noktada kritik soru gelmektedir: Sayanı olmadan sayı olabilecek midir? Sayan, ruhtur. İmdi, zaman hareketin sayısı ise, sayı da sayanla var oluyorsa o hâlde zamanın varlığı da sayanla imkân kazanmaktadır. Öyleyse zamanın varlığı doğrudan ruhun varlığıyla alakalıdır. Fakat bununla yetinilmeyip, zaman hareketin sayısıdır, denmişti. Fakat hareketler çeşitlidir. “Çünkü meydana geliş zamandadır, çöküş de; büyüme ve şekil değiştirme de zamandadır, yer değişikliği de. Öyleyse zaman her hareketin sayısıdır” (1829: 117). Demek zaman tüm hareketlerin sayısıdır. Ya hareketler türleri ve hızları bakımından farklıysa, muhtelif zamanlardan mı bahsetmek gerekecektir? Aristoteles cevap olarak, zamanın, her hareketin sayısı olduğu için belli bir hareketin değil, daimi hareketin sayısı olduğunu ifade etmektedir. Yani hareketin kendisinin sayısıdır, tekil hareketlerin değildir. “[...] hareketler muhtelif ve ayrı ayrıdır, zamansa her yerde aynıdır, çünkü sayı da tektir ve her yerde aynıdır” (a.g.e.: 117). Düzgün dairevi hareketin sayısının en kolay anlaşılan sayı olması peşin kabulüyle zamanın bir bilyenin hareketi şeklinde görüldüğü belirtilmekte, böylelikle hareket ve hareketin gerçekleştiği mekânla irtibatından yola çıkılarak tanımlanan zaman daire niteliği kazanmaktadır.

Sonuç olarak Aristoteles’in Platon’dan ayrıldığı yer, Platon’un zamanı hareket, Aristoteles’in ise hareketin kendisi değil hareketin sayısı olarak görmesidir. Yine zamanın var olabilmesi için ruhun varlığının şart koşulması da zamanı özneyle ilişkilendirmektedir.

2.3. Plotinos: Gökkürenin Hareketiyle Gösterilen Zaman

Antik çağın son büyük filozofu, Yeni Platonculuğun kurucusu, Platon’un takipçisi ve yorumcusu Plotinos zaman meselesini, her bölümünde dokuz kitap barındırdığından dokuzlu öbek anlamına gelen *Enneadlar* adını verdiğini eserinin 3. Enneadının “Sonsuzluk ile Zaman” başlıklı 7. kitabında ele almaktadır. Plotinos’a göre sonsuzluk ile zamanı birbirinden farklı düşünmek harcıâlem olmuştur. Bununla birlikte bu iki kavramı

tespit edip daha yakından inceleyince bocalarız. Eskilerin bu konudaki, her ne kadar büyük farklılıklar gösterecekler de hemen hemen aynı kapıya çıkan bilgilerini benimseriz.

Plotinos konusuna önce, sonsuzluk tasavvurları zamandan farklı olanlarla başlar. Zira “ilkörneğin ne olduğunu idrak eden, onların zaman dedikleri suretini de kavrayabilecektir” (1878: 238). Kendisi bu tasavvurların detaylarına girip onlarla hesaplaşır, onları birbirleriyle karşılaştırır ve eleştiriye tabi tutar. Bu anlamda öncelikle sonsuzluğun zihnen idrak edilebilir cevher olup olmadığını sorgular. Sonsuzluğu “çok saygıdeğer bir şey olarak tasavvur edip en saygıdeğer şeyinse tabiat olduğunu düşünmemiz” (a.g.e.: 238) ifadesiyle tabiat ile sonsuzluğu kıyaslamaya geçer ve buradan sonsuzluğun kimliğinin ortaya çıkmayacağını teslim eder. İkinci bir görüş olarak sonsuzluğun zihnen idrak edilebilir dünyada durgunlukta aranıp aranamayacağını sorar. Bu kritik bir sorudur, çünkü Platon zamanı hareketle bir tutmaktadır. Fakat durgunlukla mutlak surette özdeş tutulsa sonsuz olanın sonsuzluktan pay sahibi olması gerekeceği için sonsuz durgunluktan bahsedilemeyeceğini, yine sonsuz hareketin de durgunluk barındırması gerekeceğinden söz konusu olamayacağını not düşer. Sadece zihnen idrak edilebilen cevherle özdeş olsa bu defa diğer varlık türlerinin hariç tutulması gerekir. Ayrıca zaman mukayyetlik bildirdiğinden durgunluğun kesintisiz sayılması gerekir ki zamandan ayrı olsun. Demek ki sonsuzluk sadece durgunlukta değil birlikte de mevcut bulunmalıdır, fakat “durgunluğun kendisi ne birlik ne kesintisizlik kavramını içerdiğinden [...] sonsuzluk birliktedir, durgunlukla alakası varsa da durgunluğun kendisi değildir” (a.g.e.: 239).

Sonsuzluk birçok kavramdan oluşan, yani birleşik bir kavram, çeşitli kuvvetlerden oluşan çokyönlü bir bütünlüktür. “Çokyönlü kuvvetine bakıldığında adeta zihnen idrak edilebilenin esası olarak cevher, hayat olarak hareket, hep aynı kalan olarak durgunluk, çokyönlülüğün birliği olarak çeşitlilik ve özdeşliktir.” (a.g.e.: 239) Varlığın bütünlüğü bakışa açısından sonsuzluk, “aynı kalan, bütünü daima hazırda tutan”dır (a.g.e.: 239). Yani barındırdığı tüm değişikliklere ve değişimlere rağmen –Plotinos an ifadesini kullanmasa da– an içinde bulunandır. “Daima aynı yerde, kendi içinde kalır, değişmezdir, hâlihazırdadır, zira hiçbir tarafı geçip gitmez, o olmayacaktır, o her neyse odur.” (a.g.e. 240) Buradan da anlaşılacağı üzere Plotinos’un tanımı çok açıklayıcı değildir. Sonsuzluk birçok şeyden hareketle birçok şey olarak ama kendisi diye tanımlamaktadır. O, her ne olmuş veya olacaksa zaten içinde bulundurulur: “Ne geçmiş ne geleceği olan, hâl içinde

bulunan, yani önünde veya arkasında geleceğe hiçbir geçişi olmaksızın tam bir durgunluk halindeki varlık var ya, işte o sonsuzluktur.” (a.g.e.: 240)

Bunu ispatlamak için sonsuzluğun zihnen idrak edilebilir olanın harici bir arazi olmadığını anlatır. Zira asıl varlık aslolanın içinde ve onunla birlikte olmalıdır. Nitekim bir varlığa uğrayacak müstakbel bir olay da zaten ondan bir parçadır. Dolayısıyla müstakbeli olamaz, zira müstakbelini zaten içinde barındırmaktadır. Aynısı geçmişi için de geçerlidir. “Meydana gelen şeylerin varlığı oluşlarının başlangıcından, artık var bulunmayacakları son zamana kadarki bulunuşları içerisinde, yani mütemadi bir gelecek içinde mevcuttur. Bu gelecek bertaraf edilince hayatları, dolayısıyla varlıkları biter.” (a.g.e.: 241) Plotinos yukarıda sonsuzluktaki durgunluktan, daha doğrusu sonsuzluğun durgunluktan aldığı paydan bahsetmiş fakat onu öbürüyle bir tutmamıştı. Oysa meydana gelişi içinde varlığı geleceğine doğru bir koşturma içinde tasavvur eder.

Bundan ötürü meydana gelmekte olan evren müstakbele doğru koşturur, durmak nedir bilmez: Varlığını zihnen idrak edilebilir varlığa ulaşmaya dönük bir çabanın sonucu olan sürekli bir yaratıştan ve kesintisiz bir dairevi hareketten sağlar. Böylelikle, anlatıldığı şekilde, müstakbel aracılığıyla sonsuzluğa ulaşmaya çabalayan hareketinin sebebini de bulmuş oluruz.” (a.g.e.: 241)

İlk ve sonsuz olanınsa müstakbele ulaşma çabası yoktur. Çünkü yukarıda bahsedildiği üzere o, zaten bütündür. Dolayısıyla geleceği de yoktur geleceğini barındıran bir şey de. Bununla birlikte tam anlamıyla kusursuz evren yalnızca tüm varlığı kuşatmak değil günün birinde var olmayacakları da dışlamak zorundadır ve sonsuzluk da işte onun bu hali ve yapısına denir. Plotinos’a göre sonsuzluk, sonsuz hayattır, çünkü sonsuz hayat bütünlük içindeki hayattır. Bütünlüğün dayanağı ise geçmiş ile geleceğin iptalidir demekle doğru bir tanımda bulunulabilecektir.

Hakiki varlık, asla var bulunmamak da farklı olmak da değildir, yani o ancak daima aynı kalan varlıktır, farkı olmayan varlıktır. [...] bölünemez, ne inkişaf edebilir, ne gelişir ne de genişleyebilir, onda önce ve sonra idrak edilemez. Şayet onda önce de sonra da yoksa, hakkında söylenecek en doğru şey hâlihazırın varlığıysa [...] yine söz konusu kavram olan sonsuzluğa ulaşırız. (a.g.e.: 243)

Yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı üzere Plotinos sonsuzluktan aynılığı, aynı kalışı anlamaktadır. Fakat bu öyle bir aynı kalıştır ki, değişikliği bütün halinde içinde barındırır. Dolayısıyla önce ve sonra onda zaten mündemiç olduğundan geçmiş ile gelecek kendisi için söz konusu olmamakla o, ancak hâlihazırda vardır. Hep vardır, fakat onun cevherî nitelikleri için hep demek gereksizdir, aslında var bulunan demek tek başına yeterli bir nitelemedir. Sonsuzluk böylelikle mütekâmildir, eksik yanı yoktur. Bir tarafı tam bir

tarafı eksik denemez. (krş. a.g.e. 244) Sonsuzluğun tanımı böylece yapıldıktan sonra karşısına zamanlılık çıkarılır. Zamanlılık görünüşte mütakâmilse de geleceğe muhtaçtır. Bunun için “muhtaç olduğu zaman bakımından eksiktir” (a.g.e.: 244). Bu durumda, onun zıddı olan sonsuzluk tanımlanırken, zaman nasıl tanımlanabilir?

Plotinos bu sorunun cevabını vermeden önce, kendinden önce yapılmış zaman tanımlarını ortaya koymanın gerekliliğini savunarak bunları üç gruba ayırır. Buna göre zaman, ya harekettir ya hareket ettirilendir veya hareketle ilişkilidir. Sonrasında ise zaman konusunda eleştiriye başlar. Plotinos’a göre, zamanı hareket saymak imkânsızdır, çünkü hareketin her türlü vuku zamanda bulur. Zamanda vuku bulmasa vuku bulduğu yer bizzat hareketten farklı olacağından yine zaman olamaz. Bu, hareketin kendisi için de, evrenin hareketi için de böyledir. Plotinos, hareketle ilişkililik bakımından da reddedici tavrını sürdürür. Çünkü her hareketin yayılımı aynı değildir. Hareket aynı yerde olsa bile daha hızlı veya daha yavaş olabilir. Plotinos bu eleştirileriyle Platon’dan uzaklaşırken, her iki yayılımın da haklı olarak zaman tavsif edilen üçüncü başka bir unsurla ölçülebileceğini söyleyerek, zamanı hareketin sayısı olarak kabul eden Aristoteles’e yaklaşır. Fakat Aristoteles’in görüşünde de karar kılamaz. Çünkü ona göre hareketin nice yayılımları olduğundan hangisine zaman deneceği sorusu ortada kalır ve birçok zamanın var olması gerekliliğini meydana çıkarır. Aynı şekilde, idrak edilen bir hareketi büyük diye nitelemek de zaman kavramını vermez. Zaman içinde cereyan eden falanca veya filanca büyüklükteki bir şeyi ortaya koymakla kalır. İşte Plotinos zamanı, ne hareketle ne hareketin büyüklüğü/niceliğiyle bir tutmadığından acaba zaman hareketin uzanımı mıdır sorusunu sorar. Fakat bu “hareketin adeta uzanımının yanında ilerleyerek yayılmasını sağlayan şeydir. Bunun ne olduğu ise belli değildir. Şurası açıktır ki bu, hareketin vuku bulduğu zamandır” (a.g.e. 247). Fakat bu açıklamayla totolojiye düşüldüğünü fark eder. Zira asıl mesele zamanın ne olduğunu söyleyebilmektir, yoksa bunun “zaman nedir? sorusuna hareketin zamana yayılmasıdır diye cevap vermekten farkı kalmaz” (a.g.e.: 247).

Bir sonraki bölümde zamanın hareketin sayısı veya ölçüsü olması meselesi incelenir. Yukarıda olduğu gibi burada da en başta şu kritik soru sorulur, acaba sayı veya ölçü bütün hareketler için kullanılabilecek midir? Zira hareketlerin türlü türlü olduğunu daha önce kaydetmişti. Öyleyse hareketin hızlısı da yavaşı da aynı sayı veya ölçüyle mi sayılacaktır? Zamanı hareketin ölçüsü alabilmek için zamanın bir karar üzere, yani yeknesak olması

lazımdır. Çünkü “zaman, ya niceliğin ölçtüğü hareket ya ölçmeye yarayan nicelik veya niceliği hareketin niceliğini ölçmek için dirsek [ölçüsü] misali kullanan üçüncü bir elemandır” (a.g.e. 248). Oysa sayıyla ölçülen hareket, adı üstünde ölçülmek için kendinden başka bir şeye muhtaçtır. Böylelikle nicelik, sayı ve ölçü arasında karşılıklı bir ihtiyaç ilişkisi ortaya çıkar. “Sayı harekete eşlik eden niceliğe aittir, bizzat hareketle birlikte ilerleyen nicelik değildir.” (a.g.e. 249) Öte yandan zaman da sayıdan farklıdır, yani zaman hareketin sayısı değildir. Çünkü hareketin öncesi ile sonrasını ölçen sayı, ölçümünü zamana göre yapmaya mecburdur. Bu öncelik ve sonralık zaman bakımından ele alındığında, *önce* hâlihazıra akan, *sonra* ise hâlihazırda başlayan zamandır. Buna göre sayı devreye girdikten sonra zaman mevcut oluyorsa, hareket varken ve harekette öncelik ile sonralık vuku bulurken zaman neden olmasın sorusu sorulabilir. Bu soru bir yandan zamanı hareketin sayısı kabul eden anlayışı onarmış gibi görünürken öbür yandan zamanı hareket sayanı da teyit etmektedir. Burada ciddi bir hesaplaşma vardır ama zamanın tanımını hâlâ yapılmış olmamaktadır.

Zaman sonsuz olduğundan ve sonsuz diye de nitelendiğinden nasıl olur da zamanda sayı vuku bulabilir? Birinin zamanın bir parçasını alıp ölçmesi gerekirdi ki o halde de daha ölçülmeden önce sayı mevcut olurdu. Peki, ama zaman, ölçümü yapan ruhun varlığından önce neden bulunmasın? O halde kökenini ruha dayandırmak gerekir. Şüphesiz zaman sırf ölçmek uğruna ruhtan ileri gelmek zorunda değildir, çünkü kimse ölçmese de o, niceliği içinde mevcuttur. Fakat ruh ölçmek için niceliği kullanan şeydir dense bunun zaman kavramına ne faydası dokunur? (a.g.e. 249- 250)

Plotinos’un ele aldığı bir sonraki görüş zamanın hareketin sonucu olduğunu söyleyen görüştür. Fakat öyle veya böyle her sonuç zamanda yer alacağından, bunun da zamanı tanımlaması muhal sayılarla bir kenara bırakılır. Çünkü esas olan zamanın ne olmadığını değil, ne olduğunu tanımlamaktır.

Plotinos, zamanın tanımıyla ilgili geçmiş görüşleri böylelikle inceledikten sonra tekrar sonsuzluk konusuna döner. Sonsuzluk varken zaman yoktur, çünkü daha önce de belirtildiği gibi zaman kayıt koyar, sonsuzlukta kayıt, sınır yoktur. Sonsuzluk nasıl ki çeşitliliği, çokluğu kendi içinde birleştirerek birdir, Plotinos zamanı da, tıpkı Platon gibi sonsuzluğun sureti sayar. Zaman sonsuzluğa öykünür. Yani sonsuzluktaki bölünmezliğin ve birliğin yerine o birliğin bir suretini koyar. Zaman geçmiş, şimdi ve gelecek diye bölünmüşse de, devamlılığı içinde birdir. “Kendi içinde kapalı sonsuzluğun ve bütünlüğün yerine sonsuz bir silsile halinde birbirini takip edeni”, “kendi içinde kapalı bütünlüğün yerine parça parça bütün olmaya çabalayıp sürekli bütünleşme halinde

bulunanı” (a.g.e. 252) koyar. “Fakat nasıl ki sonsuzluk var bulunanın dışında, ona eşlik edici bir sonuç da sonralık da değilse, nasıl ki sonsuzluk orada [zihnen idrak edilebilir dünyada] değilse, ancak o dünyada görülen, onda bulunan, onla birlikte olansa [...] zaman da ruhun dışında, ruhtan soyutlanarak kavranamaz.” (a.g.e.: 252) Böylelikle zamanın sonsuzluğun sureti olduğu ispatlanmış sayılır.

Bu ifadeden hareketle Plotinos, zamanın varlığı ve ruhla ilişkisi konusunu daha da açar. Şayet zaman artık olmasa, bitse, ortada sonsuzluktan başka bir şey kalmayacağı gibi öncelik ve sonralık ilişkileri de kesilecektir. Buradan, Platon’un yukarıda, 2.1. bölümünde ele alınan *Timaios* diyaloguna atıfla, yıldızların zamanı göstermek ve sınırını çizmek üzere “belirgin ve aşikâr bir ölçü” olarak meydana geldiklerini belirtir. Böylelikle ruh, zamanın kendisini sınırlandıramayacağı için zamanın değişikliği kavransın diye gece ile gündüzün farkı sayesinde en az iki değişken unsur üzerinden sayı kavramı ortaya çıkmıştır. “Bu sayede gün doğumundan tekrar gün batımına kadarki süreyi alarak dayandığımız hareket türünün yeknesaklığıyla süreyi elde edebilmişizdir. Aksi takdirde zamanı nasıl ölçer, neyi, mesela benim de sahip olduğum, ölçümü belirleyen nicelik sayabilirdik? [...] Demek evrenin hareketi zamana göre ölçülmekte, zamansa mefhumu ve mahiyeti itibariyle hareketin ölçüsü olmamakta, aksine ârızî olmakla başka bir önceliği, yani hareketin niceliğini göstermektedir.” (a.g.e.: 253) Bu alıntı Plotinos’un zamanı kavrayışı bakımından özellikle önemlidir. Çünkü yukarıda da sorguya çektiği “zaman hareketin ölçüsüdür” ve “hareket nedir, türleri nelerdir” gibi muhtelif görüşleri karara bağlamakla kalmayıp Platon’un anlayışını da benimsediğini göstermektedir. Plotinos böylelikle, zamanı sonsuzluğun sureti olarak kabul ederken, evreni (yıldızları, güneşi) zamana ölçü saymakta, ölçeni de ben olarak görmektedir. “Peki, nedir bu ben? O elbette ölçümün vuku bulduğu kişi olacaktır. Yani o, bizzat ölçü olmadan ölçmeye yarayandır.” (a.g.e.: 253) Dolayısıyla sübjektif bir zaman anlayışı bulunduğunu söylemek isabetli olacaktır. Çünkü ölçümü failin kendisine indirmekte, dışında tutmamaktadır. Plotinos bunları böylece belirledikten sonra da zamanı tanımlar:

Gökkürenin hareketiyle ölçülen yani gösterilen şey zamandır, gökkürenin hareketiyle oluşmamıştır, sadece gösterilmektedir; nitekim hareketin ölçüsü, ölçüsü belli bir hareketle ölçülmüş olandır ve bu hareketle ölçülse de ondan farklı görülmesi gerekir: Zira ölçerken başka, ölçülürken [...] başkadır. Bu da tıpkı [...] mesela bir kimsenin sonsuzluğundan ötürü tarif edemediği hareketi mekânla ölçülmüş olan diye nitelemesine benzer; çünkü hareketin kat ettiği mekânı kavradıktan sonra niceliği ilgili alan kadardır diyecektir.” (a.g.e.: 253-254)

Öyleyse sonsuzluğun sureti olan zaman, gökkürenin hareketinin gösterdiği şeydir. Mesela güneşin doğuşu ve batışı gibi. Fakat bu da zamanın özünü, bizzat zamanı anlatmaz. Olup bitmiş hareketin süresi, durgunluktakine göre daha anlaşılır ve belirgin olduğundan filozoflar “zaman hareketle ölçülür” demektense, “zaman hareketin ölçüsüdür” diyerek Plotinos’a göre (a.g.e. 254) bir yanlış anlaşılmaya yol açmışlardır. Plotinos’a göre en azından Platon zamanın özünü ne ölçen ne de başka bir şeyle ölçülen olarak nitelemiştir. Zaman feleklerle birlikte meydana gelmiştir, meydana getirense ruhtur. Sonsuzluğun suretidir. Yani ondan pay sahibidir. Gelgelelim bununla da zamanın sarıh bir tanımı verilmiş sayılmaz. Plotinos zaman konusunda son olarak şu örneği verir: Bir kimsenin hareket ettiğini gördüğümüzde belirli bir zaman esnasında hareket eden bedenini o belirli hareket ile zamana, zamanı ise ruhun hareketine indiririz. Ruhun hareketi ise kendi içinde bütün ve ayrılmaz olana indirilebilir. Buradan çıkarılabilecek sonuç hareket ile zamanın ruhtan, ruhun da bir olandan kaynaklandığıdır, denebilir. Zaman içimizdedir. “Tüm ruhlar birdir, dolayısıyla muhtelif şekillerde türdeş her şeyde mevcut olan sonsuzluk gibi zaman da parçalarına ayıramaz.” (a.g.e.: 256)

2.4. Augustinus: Zihnin Tasavvuru Olarak Zaman

Milattan sonra 4. yüzyılda yaşamış, geç antik dönemin dört Latin teoloğundan biri ve antik dönemden erken ortaçağa geçişte önemli bir filozof olan Augustinus’un, dünya edebiyatının da en önemli otobiyografilerinden sayılan *İtirafılarım* eseri, Latince ismindeki *confessio* kelimesinin anlamınca, onun hem suçlarını itirafı hem de imanına şهادetidir. *İtirafılarım* eseri toplam 13 kitaptan oluşur. Kitaplar arasında yalnızca on birincisi tamamen zaman meselesine tahsis edilmiştir. Bu yönüyle Augustinus’un *İtirafılarım* adlı eseri, bu çalışmanın araştırma nesnesi olma özelliğini taşımaktadır.

Bu kitabın ilk bölümü anlatıcının, ezel ve ebedin, dolayısıyla da zamanın sahibi olan Tanrı’ya, söylediklerinden habersiz olup olmadığı şeklinde retorik bir soru yöneltmesi ve bu soruya yine anlatıcının kendisinin bir cevapla karşılık vermesiyle başlar. Anlatıcının Tanrı’ya anlattıkları, Tanrı’nın bunları, onun anlattığı sırada öğrenmesi için değil, aksine kendisinin ve okurlarının gönlünü bu anlattıklarıyla Tanrı katına yüceltmek istemesinden ötürüdür. Bu ilk bölüm kaydadeğer bir veri sunmaz.

İkinci bölüm, yine Tanrı’nın yüceliğini övme ve kendi küçüklüğünü itiraf ile açılır. Her ânın, her saatin, her gün ve gecenin sahibi olarak Tanrı ululanır. Yine yazar, Tanrı’nın,

sahibi olduğu anlardan, kanunlarının esrarına dalmak için gerekli zamanı vermesini ister. Yakarışı “göğü ve yeri yarattığı başlangıçtan, senin mukaddes şehrinde ebediyen seninle hükmedeceğimiz zamana dek” (Augustinus, 2013: 305) diyerek, onun kanunlarındaki mucizeyi gözlemlemek yönündedir. Öyleyse burada zamanın mutlak sahibi ve zamandan münezzeh bir Tanrı tasavvuru olduğu açıktır.

Bir sonraki bölüm Tanrı’ya hitaben Augustinus’un, başlangıçta zamanın nasıl yaratıldığını bilmek istediğini ve hakikat arayışı içinde olduğunu belirtmesiyle geçer. Dördüncü bölüm, daha önce ifade edilen yerin ve göğün yaradılışını öğrenme azmiyle alakalı olarak, bu ikisinin yaratılmış olduklarının, çünkü bir değişim ve dönüşüm içinde bulunduklarının belirtilmesiyle başlar. Yaratılmadığı halde, var bulunanda, önceden olmayan, dönüştürölüp değiştirilebilecek hiçbir şeyin olmadığı söylenerek yaratılanın zamanla kayıtlı olduğu, çünkü değiştiğı ve dönüştüğü, yaratanınsa zamanın kaydı altında bulunmadığı, çünkü ezelde neyse ebedette de o olacağı, yani mutlak bir tabiatının bulunduğu kast edilmektedir. Daha genel bir sonuç çıkarmaya çalışılırsa, değişip dönüşmenin zamanla olacağı veya zaman varsa değişip dönüşmenin de var olacağı söylenebilir. Beşinci bölümle birlikte Augustinus’un zaman davasını açıklamak üzere geliştirdiğı tedrici örnekler sayesinde sonraki bölümlerle bağlantı kuvvetlendirilmiş ve onların bir nevi önü de açılmış olur. Zira Augustinus burada, Tanrı’daki yaratma edimini insandakiyle kıyaslayarak verdiği örnekler sonucu aslında, Tanrı’nın yaratmasının aracısız, yani kelimenin tam anlamıyla bir yoktan var etme hali olduğunu belirtir: “Elinde, yeri ve göğü yaratabileceğın hiçbir şey tutmuyordun, çünkü yaratmadığın şey sende nereden olacaktı?” (a.g.e.: 308) Peki yaradılış nasıl olmuştur? Tanrı konuşmuş, o da olmuştur. Yani yaradılış, sözle olmuştur. Elbette bu ifade Eski Ahit’in Tekvin bölümünü tasdik eder niteliktedir. Zamanın mahiyetine ilişkin ilk esaslı sorgulamalar bir sonraki bölümde gelmektedir.

Kitabın bu bölümünde konuşma edimi açıklanırken, zaman kullanılmaktadır. Tanrı’nın konuşması, ilkin, bulutlardan İsa Mesih’e yöneltilen sese benzetilmektedir: “Ses tınlamaya başlamış, tınlaması kesilmiş, başlamış ve bitmişti. Hecelerin [...] ikincisi ilkini, üçüncüsü ikincisini takip etmiş ve böylece sırayla sonuncuya kadar gitmiş, sonuncudan sonra sessizlik başlamıştır. Bu yüzden de onun zamanlı bir hareketten, bir yaratıktan gelmek zorunda olduğu açık ve nettir.” (s. 309) Zaman tasarımlarını dairevi ve lineer olmak üzere iki başlık altında toplamak mümkünse ve bunlardan ilki zamanın döngölü

tekerrür keyfiyetini açıklarken, ikincisi hareketteki teakubu ifade eder. Bir önceki alıntı ise, Augustinus'un bunlardan ikincisine, yani lineer zamana yakın durduğu şeklinde bir varsayımın önünü açmaktadır, nitekim çalışmamızın 1.2.4. bölümünde Kitab-ı Mukaddes'teki zamanı irdelerken tespit ettiğimiz üzere eskatolojik zaman, zaten böyle bir lineerlik üzerine kuruludur, yani sona doğru ilerler.

Alıntımıza dönecek olursak, son cümlede yine, zamanla kayıtlı bir yaratıktan söz edilmekte, bu yüzden de başta savunulan, Tanrı'nın zamandan münezze olması haliyle bir çelişki oluşmaktadır. Tanrı'nın konuşması insanın konuşması gibi olmamalıdır. Aksi takdirde peş peşe gelen heceler zamanlı bir harekete, bu hareket de cismani bir âleme delalet edecektir. Bu durumsa, yoktan var edici yaratışa ters düşecektir. Augustinus mantıki tutarlılığını koruyarak, bir çıkar yol gösterir: Tanrı ezel ve ebet halinde konuşmakta, sözü başlayıp bitmemekte, bir anda tam olarak telaffuz edilmektedir. Yoksa değişim, değişimle de zaman ortaya çıkar ki bu, Tanrı için kabul edilemez. Öyleyse Tanrı'nın sözü de Tanrı gibi ezeli ve ebedidir. Onda geçme veya sürme gibi nitelikçe zamana ait şeyler mevcut değildir.

Augustinus'un kitabının sekizinci bölümü, yaradılışın ancak sözle olabileceği düşüncesini teyit edicidir ve Yeni Ahit'teki, "Bidayette kelimeler vardı," ayetinin doğrudan tefsiridir. Dokuzuncu bölüm, Tanrı'nın bilgeliğinden bahsederken onuncu bölümde eski yanlışlarından dönmemiş olanların Tanrı hakkında, "Peki Tanrı yeri ve göğü yaratmadan önce ne yapıyordu?" sorusu ve bunun getirmekte olduğu, Tanrı'nın iradesi sonradan mı oluşmuştur, yani ezeli değil midir, gibi başka sorular da ortaya konmaktadır. On birinci bölümdeyse tüm bu sorulara cevaben, Tanrı'nın sonsuzluğu başka veçheleriyle açıklanmaktadır. Tanrı'nın sonsuzluğu kesiksizdir, zamansa asla kesiksiz değildir. Dolayısıyla bu ikisi kıyaslanamaz. Çünkü "uzun bir zaman, ancak kendinden önce geçen ve aynı anda akamayan anlar sayesinde uzun" (a.g.e.: 313) olabilmektedir. Oysa sonsuzlukta, geçmekte olan bir şey yoktur, her şey mütemadiyen hazır bulunmaktadır. Gelecek, geçmişin yerini alır, ondan sonra gelir, bununla birlikte bütün geçmiş ve gelecekler kesiksiz bir biçimde sonsuzluk tarafından yaratılır. O da Tanrı'dır, Tanrı ise zamanın üstündedir. Bir sonraki bölüm aynı soruyu abes karışlar, çünkü eğer zamanı yaratan Tanrı ise, eğer yerin ve göğün yaradılışından maksat içindeki ve dışındaki her şeyle tüm evrenin yaradılışıysa, Tanrı'nın bunları yaratmadan önceki zamanda ne yaptığını sormak abesle iştirigaldir. Çünkü zaman yaratılmamıştır ki, Tanrı'nın onca zaman

ne yaptığı sorulabilsin. Zamanla kayıtsızlık on üçüncü bölümün de meselesidir. Zamanın içindeyken zamanların öncesine ve sonrasına geçilemez. Bu öyle bir tepeden bakışı gerektirir ki gelecek, aynı zamanda şimdiki zaman ve geçmiştir de. İşte Tanrı'nın zaman üstündeki yüceliği de böyledir. Tanrı olduğu gibi kalır, bakidir. Tanrı'nın yılları ne gelir ne geçer, sonsuza dek hareketsizce vardır. Tanrı bütün zamanları yaratmıştır, “zamanın olmadığı bir zaman asla” (a.g.e.: 315) olmamıştır, zamandan önce bir tek Tanrı vardır. Buraya kadar ortaya konanlar zamanla ilgili bazı yaygın sorular ve zamanın Tanrı'yla ilişkisiyken Augustinus'un zaman üstüne yazmaya başladığı asıl kısım on dördüncü bölümle birlikte gelir.

Burada Augustinus'un zamanla ilgili en meşhur sözü yer alır: “Öyleyse zaman nedir? Soran olmayınca biliyorum ama biri sorup da açıklamam gerekince bilmez oluyorum.” (a.g.e.: 316) Müellif, bilmenin farklı türlerine de işaret eden bu çaresizliğin geçmiş ve gelecek kavramlarıyla daha da çetrefilleştiğini ima eder: “Şayet geçmiş artık, gelecek de henüz yoksa, var bulundukları nasıl söylenebilir?” (a.g.e.: 316) Fakat yine de zamanı kısa ve uzun olarak nitelenmek gibi bir olguya rastlanmaktadır. Hâlbuki var bulunmayanı nitelenmek mümkün değildir. Bu bakımdan geçmiş zaman uzun diye nitelenemeyecektir. Çünkü geçmiştir ve artık yoktur, olmayan bir şeye uzun denemez. Var bulunduğu sırada uzun olduğunun söylenebileceği düşünülse de, bitmesiyle birlikte, yani geçmişin geçmiş olup da varlığının son bulmasıyla yine yok mesabesine ulaşmıştır, dolayısıyla yoktur. Demek ki olmayana uzun denemez. Bu, keza, gelecek için de böyledir. Hal böyle olunca Augustinus, elde bir tek şimdiki zamanın kalmasından hareketle, “Yüz senelik bir şimdiki zaman uzun mudur?” diye sorar ama sorusuna yine soruyla cevap verir. İlk yüz yılın hep birden şimdiki zaman olarak var olup olamayacağına bakmak lazımdır. Zira ilk yıl geçerken, kalan doksan dokuzu henüz gelecektedir, dolayısıyla yoktur. Bunu yüzyıllık ölçekten yıllık ölçeğe, oradan aylık, oradan günlük, oradan da saatlik ölçeğe düşüren Augustinus, sonuç olarak, şimdiki zaman sayılabilecek zamanın, ancak, en ufak parçacıklarına dahi bölünemez olan zaman olduğunu ama artık başka parçaya bölünemeyecek bu zamanın bile gelecekte geçmişe çarçabuk koşturmakla en ufak bir süre arz edemeyeceğini belirtir. Aksi takdirde bu parçacık ancak geçmiş ve gelecek halinde ayrılacak, şimdiki zamana yer kalmayacaktır.

On altıncı bölüm bu teorik açmazın, gerçeklikte var olmadığını, zira insanoğlunun belli zaman dilimlerini idrak ettiğini, bunları birbirleriyle kıyaslayarak kimisine uzun, kimisine

kısa dediğini kaydeder. Fakat “biz zamanları ancak geçerken, onları idrakle ölçtüğümüz sırada, ölçeriz. Peki, artık olmayan veya müstakbel biçimde de henüz olmayan geçmiş zamanları kim ölçebilir?” (a.g.e.: 319). Öte yandan geçmiş ve geleceğin de var olarak idrak edildikleri bir vakıysa bunların varlıkları da ispatlanabilmelidir. Ne var ki Augustinus burada biraz aceleci bir varsayımdan hareketle, geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde üç zamanın varlığını reddedemeyişini şu cümleyle açıklar: “Çünkü gelecektekini önden görenler, gelecek şayet henüz yok idiyse, onu nasıl görüyorlardı?” (a.g.e.: 320). Buna göre geçmiş anlatanlar, anlattıklarını zihinlerinde görmeseler, hakiki bir şeyler anlatamazdılar. Gördüklerine göre de anlattıklarının var olması lazımdır. Öyleyse geçmiş de gelecek de vardır.

Kitabının on sekizinci bölümünde Augustinus, varlıkları kabul edilen bu zamanların yerlerini sorgular. Çünkü bunlar var iseler bir yerlerde olmak zorundadırlar. İşler burada biraz zorlaşır. Geçmiş de gelecek de oldukları yerlerde şimdiki zaman halindedirler, “çünkü zaman orada da henüz gelecek [istikbal] olsa, henüz orada olmaz, geçmiş orada çoktan geçmiş olsa, o da artık orada olmazdı. Öyleyse nerede olursa olsun bir şey varsa ancak şimdiki zamanda⁶⁸ vardır” (a.g.e.: 320-321). Bu ifadeyi açıklamak üzere verdiği örnekte, artık var olmayan çocukluğunun, yine artık var olmayan geçmişine ait olduğunu, nitekim çocukluğunu andığında hâlihazırdaki resmini gördüğünü, çünkü bu resmin hâlâ hafızasında olduğunu söylerken, zamanın ancak şimdiki zaman, yani hâlihazırda mevcut bulunabileceği savını desteklemektedir. Fakat gelecek için de aynı durum geçerli midir? Augustinus bu sorunun cevabını bilmediğini, Tanrı karşısında itiraf eder. Yani burada geleceğin varlığını ispat için kullandığı iddiadaki kadar kesin ve cüretkâr konuşmaz. “Bununla birlikte mesela geleceğe yönelik bir bakıştan söz edildiğinde, henüz olmayan şeye değil, aksine zihinde algılanan şeyin müstakbel olarak peşinen söylendiği hâlihazırdaki bir şeye bakıştır.” (a.g.e.: 321) Yani gelecekteki bir şeyi söylemek, gelecekte olacağı ve şu anda olmadığı, yani yok hükmünde bulunduğu için mümkün değildir. Ancak şu an var olan, dolayısıyla da görülen hâlihazırdan hareketle gelecekte haber verilebilir. Öyleyse tüm zamanlar şimdiki zaman içinde vardır.

⁶⁸ Eserin Almanca tercümesinde “asla şimdiki zamanda değildir” (a.g.e.: 321) ifadesi geçmektedir fakat bu ifade metnin insicamını bozduğu için değiştirerek bu şekilde değerlendirdim. Alıntının baş kısmında da benzer bir yanlış bulunması muhtemel olduğu için aktarırken, doğru olduğunu düşündüğüm şekilde aktardım.

Yirminci bölüm de bunu, üç zamandan bahsetmenin imkânsızlığından söz ederek, şöyle formüle eder: “Üç zaman vardır, şimdiki zaman bakımından bir şimdiki zaman, geçmiş bakımından bir şimdiki zaman ve gelecek bakımından bir şimdiki zaman.” (a.g.e.: 323) Nevarki insan ne söylediğinin farkında olmak şartıyla doğrudan geçmiş, şimdiki zaman ve gelecekte de bahsedebilir. Bu tespitin ardından, bir sonraki bölümde kritik bir eşiğe geçilir, o da zamanın ölçülüyor olması vakiasının doğurduğu bir sorudur. Buna göre zaman, daha önce de belirtildiği gibi, ancak geçerken ölçülebilmektedir. Fakat uzunluğu olmayan hâlihazırdaki zaman nasıl ölçülebilir? Ayrıca süresi olmayan, yani sürmeyen, yani ân, nasıl ölçülebilir?

Zaman ölçümü için Augustinus, güneş örneğini verirken, güneşin bir doğuşundan diğer doğuşu kadarki süreye bir gün deniyorsa, buradaki günün nasıl tanımlanabileceğini sorgular. Gün, güneşin iki doğuşu arasındaki hareketi midir? Bu arada geçen zaman zarfı mıdır? Yoksa her ikisi birden midir? Augustinus işte bu soruyu açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Sorunun cevabını uzun kıyaslamalar sonucu hareketin aleyhine verir. Yani zaman bir cismin kendi hareketi değildir, çünkü cismin durduğu zaman aralığı da zamanın ölçümüne dâhil edilebilmektedir. Öyleyse “zaman cismin hareketinden başka bir şeydir” (a.g.e.: 328). Bu anlamda mesela zamanın uzunluğu veya kısalığı birinin öbürüne oranıyla ölçülüyorsa, ölçülen bir uzunluktur. Ama neyin uzunluğudur? Augustinus bunu henüz bilmemekte, bulmaya çalışmaktadır.

Zamanın ölçümüyle ilgili olarak ses örneğini veren Augustinus, o sesin ancak tınlamaya başlayıp bittiği noktalar arasındaki zaman aralığının ölçülebileceğini söyler. Yani zamanı ölçülecek olanın, başı ve sonu olmalıdır. Fakat bu noktada da metnin başından beri sözü edilen açmazlar devam eder. Mesela ses, bittikten sonra ölçülürse, geçmişte kalmıştır. Geçmiş de artık yoktur ve olmayan şey ölçülemez gibi. Fakat tınlamaktayken ölçülecek olsa başı bilinse dahi sonu henüz gelmediğinden o da ölçülemez, süresi belli değildir. Bununla birlikte biz zamanı geçmiş de olsa yine de ölçmekteyizdir, bu bir vakıadır. Bu çelişkinin cevabı ise şurada saklıdır: Biri kısa biri uzun iki heceden oluşma bir kelimede, sözgelimi uzun hecenin kısanın iki misli uzunlukta olduğu, kısanın da bir misli bir süreye sahip olduğu söylenebilir. Ancak kısa hece henüz sürerken onu ölçmek mümkün değildir, zira sonu belli değildir ama kısa hece bitip de uzun geldiğinde bu sefer kısa heceyi ölçmek, geçip gittiği, yani artık var olmadığı için mümkün olmayacaktır. Oysa yine de birini diğerine oranla ölçtüğümüz vakidir. “Öyleyse ben, artık var olmayan hecelerin

kendisini değil, hafızama kazınan bir şeyi ölçmekteyimdir.” (a.g.e.: 332) Yani zamanın ölçüldüğü yer zihindir.

Geçip giden şeylerin insanda bıraktığı izlenim, onlar geçip gitmiş de olsa kalır ve zaman ölçüldüğünde, ölçülen aslında bu izlenimdir. Dolayısıyla ne henüz var olmayan gelecek, ne bölünemeyecek kadar küçük bir parçacık olup da süreden mahrum olan şimdiki zaman, ne de artık var olmayan, çünkü geçip gitmiş olan geçmiş zamandır ölçülen aksine, hep bunların zihindeki izlenimleridir.

2.5. Newton: Mutlak Zaman

Newton, aslında fizikçi olmakla birlikte 17. yüzyılın başta gelen tabiat filozoflarından sayılır. Newton, bazı felsefi konulardaki tartışmaların içinde yer almıştır. Zaman konusunda geçtiğimiz asra kadar bilim tarihini etkisi altında bırakmış olması nedeniyle, Newton’un *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* eserinde yer verdiği zaman görüşü incelemeye dâhil edilmiştir. Aslında Newton zaman, mekân ve hareketin herkesin malumu olduğunu ileri sürerek bunları açıklamaya gerek duymamakla birlikte, bu niceliklerin çoğunlukla duyulara ilişkin olarak anlaşıldıklarını fark ettiği için, ortaya çıkan birtakım peşin hükümleri bertaraf etme amacıyla, bunları mutlak ve izafi, hakiki ve zahiri, matematik ve sıradan diye ayırmanın uygun düşeceğini savunur (1872: 19).

“Mutlak, hakiki ve matematik zaman, akar gider, tabiatı icabı yeknesaktır, harici nesnelerle irtibatı yoktur. Bu yüzden süre adını alır. İzafi, zahiri ve sıradan zaman hissedilir ve harici bir şeydir, ya doğrudur ya eşitliği yoktur, çokluk hakiki zamanın yerine kullanılan sürenin ölçüsüdür, saat, gün, ay yıl gibi,” (a.g.e.: 20) der. Bu ifadelerinden, zamanı sadece mutlak görmediği, izafi yönünü de teslim ettiği, fakat yazdığı eser, matematik esaslarına dönük olduğundan, mutlak zamana öncelik verdiği açıkça anlaşılmaktadır. Mutlak zamana sadece öncelik de vermez, onu hakiki kabul eder. Çünkü aslında duyularla algılanan zamandaki farklılık görünüşte gerçekse de, ortada bir mutlak zaman vardır ve onun sayesinde, eserde amaçlanan matematik prensipler ortaya konur. Newton bunu açıklamak için, astronomide mutlak zamanın, izafisinden, zaman denklemi⁶⁹ sayesinde ayrıldığını belirtir. İnsanların zamanı ölçmek niyetiyle kullandıkları tabii günler eşit sayılsalar da, aslında eşit değildirler. Astronomlarsa bu eşitsizliği

⁶⁹ Zaman denkleminde maksat boylamlardaki gerçek güneş zamanı ile vasati güneş zamanının farkıdır.

gökcisimlerinin hareketini doğru zamana göre ölçmek suretiyle düzeltirler. Bütün hareketler hızlandırılabilceği gibi, geciktirilebilecekleri için de, zamanı dosdoğru ölçebileceği yeknesak bir hareketin var olması imkân dâhilinde bulunmasa bile mutlak zamanın akışı değıştirilemez.

Newton'a göre hareketin yavaş veya hızlı olmasına bakılmaksızın var olan her şey, yani tüm varlıklar için aynı süre söz konusudur (a.g.e.: 21). Duyuların zamanı idrakindeki izafiyet astronomik denklemlerle bertaraf edilir. Yani zaman kesin olarak mutlakdır. Newton'ın izafiyeti belli ölçüde teslim ediyor oluşu, mevcut bir tezahürü yok saymamaktan ibarettir. Newton, izafi nicelikleri de niceliğin kendisi saymaz. Gayet tutarlı bir şekilde, doğru olsun, yanlış olsun bu niceliklerin idrak edilen kütlesi olarak görür. İnsanlar ölçtükleri niceliklerin yerine çoğunlukla, idrak ettikleri işte bu yığını kullanırlar. Öyleyse alışılğıgelene bakılarak karar verilecek olsa, bu izafiyetler kabul edilebilirse de, matematik bakımından, yani bilim yönünden, ölçülen nicelikler dikkate alınmalıdır.

Newton aynı şekilde mekânı da mutlak görür. Ona göre, mekân değışmez.

Zamanlar ve mekânlar zamanda ardışıklık bakımından, mekândaysa konumlar bakımından kendi kendilerinin ve dahi her şeyin yeridir. Mekânların özü yer olmalarıdır, asli bir yerin hareket ettirilmesi abestir. Onun için bunlar mutlak yerlerdir, bir yerden diğetine nakilden, mutlak hareket meydana gelir. (a.g.e.: 21)

Bu alıntıyla, zaman gibi mekânın da mutlak olduğu gayet açık ortaya konmaktadır. Newton zaman ile mekânı bu bakımdan birbirleriyle ilişkili görür. Bundan sonrasında zaman ile mekândaki mutlaklığı gerçi harekete de genişletir ama kendisinin eseri bakımından önem arz eden bu meseleye, çalışmanın konusunun epey ötesine geçeceğinden burada ayrıca yer verilmeyecektir.

2.6. Leibniz: Maddeye Bağlı Zaman

Leibniz, Newton'un ortaya koyduğu mutlak zaman ve mekân anlayışına karşı çıkmış ve aralarında Newton'un görüşlerinin savunucusu ilahiyatçı Dr. Samuel Clarke'la mektuplaşma üzerinden, 18. yüzyılın başlarına damgasını vurmuş bir tartışma çıkmıştır. Hür irade, mucizeler, tanrı gibi felsefe ile ilahiyatın sahasına giren konuların yanı sıra zaman, mekân ve boşluk gibi hem felsefeyi hem fiziği ilgilendiren meseleler tartışmanın eksenini oluşturmuştur. Burada çalışmamın çerçevesini aşmayacak biçimde, Leibniz'in anlayışını ortaya koyma çabasında olacağız.

Leibniz, başta *Theodicee* eseri olmakla birlikte, arkasında birçoğu mektuplardan oluşan felsefe ve matematik içerikli birhayli yazı bırakmıştır. Eserlerinde zaman hakkındaki görüşlerini, en derli toplu şekilde Newton düşüncesine karşı Clarke'a yazdığı mektuplarda açıklar. Aralarında 1715-1716 yıllarında Leibniz'in ilk mektubuylay başlayıp, Clarke'ın her defasında bu mektuplara verdiği cevaplarla sayıları toplamda beşi bulan bir yazışma olmuştur. Leibniz, yazdığı mektupların en uzununu olan beşinci mektubu, ömrünün son aylarında kaleme almış ve felsefesinin özü sayılabilecek irade, zaman ve mekân, boşluk vs. gibi en önemli kavramları bu yazısında mütalaa etmiş, fakat ölümüyle birlikte mektuplaşma da kesilmiştir⁷⁰ (krş. Leibniz 1996: 355). Bu çalışmada Leibniz'in zaman hakkındaki görüşleri aktarılırken özellikle son mektubundan yararlanılacaktır.

Leibniz, Clarke'a yazdığı mektubunda, öncelikle kendine yöneltilen ithamları çürütür. Kendisine isnat edildiği üzere mekândaki iki noktayı birbirinin aynısı noktalar veya zamandaki iki ânı birbirinin aynısı anlar olarak görmez. Bu kaydı düştükten sonra, zaman ve mekândan tam olarak ne anladığını tanımlamaya başlar. Leibniz'e göre mekân, "birlikte bulundukları gözlemlenen şeylerin varlık düzeninden başka bir şey değildir" (2000: 56), bunun için de sonsuz boşluğa doğru hareket eden, maddeten sonlu bir evren tasavvurunu kabul edemez. Çünkü maddi evrende hariç gerçek bir mekân da yoktur. Olsa dahi onda herhangi bir kimsenin gözlemleyeceği bir değişiklik cereyan edemeyecektir. Buradan yola çıkarak, her sonlunun hareket edebilir vasıfta olmadığını, bu kabiliyete sahip olanların da ilk durumundan farklı bir duruma geçecek şekilde değişime müsait olması gerektiğini savunur. Aksi takdirde, yaşanacak her değişim kurgudan ibaret kalacaktır. Zaman hayalidir, keza mekân da. Leibniz'in zaman anlayışıyla doğrudan bağlantısı bulunduğundan, mekânla ilgili bazı başka beyanlarına çalışmamızda yer vereceğiz⁷¹. Leibniz, mekânı Tanrı'nın mülkü sayan muhaliflerinin görüşlerini reddeder, zira "mülkü olsa, Tanrı'nın özünden sayılırdı. Gelgelelim mekânın parçaları vardır, öyleyse Tanrı'nın özünde de parçalar olacaktır. Gülünç iş," (a.g.e.: 59) der. Karşı tarafın,

⁷⁰ Leibniz mektuplarını Fransızca, Clarke ise İngilizce yazmıştır. Bu çalışmada her iki tarafın mektuplarının İngilizce nüshalarından faydalanılmıştır.

⁷¹ Çalışmamın filozofların zaman anlayışlarını tanıttığım bu bölümü, ikinci bölümün girişinde belirtildiği üzere tasvirî karakterdedir. Dolayısıyla eleştirci bir tutum sergilemez. Fakat Leibniz'in zamanı tanımlayışı doğrudan Newton'a reddiye mahiyetinde olduğundan burada bazı negatif tanımlara yer verilecek, yani zaruri olarak Newton'un görüşlerine (kısmen tekrar) temas edilecektir, bununla birlikte bundan maksat ikisinin kıyaslanmasıyla doğru olanı bulmak değil, önceki filozoflarda da olduğu gibi Leibniz'in görüşünü ortaya koymaktır.

sonsuz mekânın Tanrı'nın enginliği olduğuna dair anlayışını da sonsuz zamanın Tanrı'nın ebediliğini tazammun edeceği çıkarımıyla yanlışlar. Çünkü bu anlayış mekânda yer alanların Tanrı'nın enginliğinde, dolayısıyla özünde, zamanda yer alanların ise Tanrı'nın ebediliğinde, yani aynı şekilde özünde yer alacağı sonucuna götürür. Leibniz'e göre bu sonuç, muhaliflerinin, kullandıkları tabirlerin anlamlarını bilmemelerinden ileri gelmektedir. Nitekim Tanrı, enginliğiyle her yerde var olurken mekânda bulunduğu iddia edilince, mekânın Tanrı'da veya Tanrı'nın mülkü olduğunu söylemenin imkânı yoktur. Aynısı zaman için de geçerlidir.

Bir önceki bölümde Newton'un zaman ve mekânı mutlak⁷² gördüğünden bahsedilmişti. Clarke Leibniz'i, mekânı maddeyle bir tutmakla suçlar. Leibniz ise ne zaman ne mekân için böyle bir mutlaklık gördüğünü şu sözlerle ifade etmektedir:

Ben madde ile mekân aynı şeylerdir, demiyorum. Tek söylediğim şu, maddenin olmadığı yerde mekân da olmayacaktır, mekânın kendisi mutlak bir gerçeklik değildir. Mekân ile madde de tıpkı zaman ile hareket kadar farklıdır. Gelgelelim, farklı olsalar bile birbirlerinden ayrılamazlar.⁷³ (a.g.e.: 66)

Gayet açıktır ki burası Newton'un mekânı mutlak, yani kendi kendine var saymasından farklı olarak maddenin varlığına bağlamakla mutlaklığını reddetmektedir. Arada madde, kuvvet ve ruhla alakalı bazı açıklama ve itirazlardan sonra zaman konusu tekrar açılmaktadır. Zira Clarke zamanın eşyanın birbirini takip etme düzeninden ibaret olmadığını apaçık ortada durduğundan söz ederek, zamanın miktarı az da olsa çok da düzenin aynen devam edeceğini söyleyip eşyanın birbirini zamanda takip etme düzeninin zamanın kendisi olmadığını belirtir (krş. a.g.e.: 48). Leibniz iddiayı reddeder, çünkü zaman (miktarı) daha çok olduğunda araya giren birbirini takip edici ve benzer durumların sayısı da çoğalacak, zaman (miktarı) daha az olduğunda da azalacaktır. Dolayısıyla “mekânda olmadığı gibi zamanda da boşluk, yoğunlaşma veya nüfuz yoktur” (a.g.e.: 61). Yani zaman birbiri ardına gelen olayları düzenleyicidir ve bu olaylar arasında

⁷² Konuya açıklık kazandırmak için felsefede mutlak denince kastedilenin ne olduğunu hatırlatmakta fayda var. Mutlak sıfatı yakıştırılan, kendi başına, müstakil, kendi kendine var olandır. Yani mekânı mutlak saymak var olması için bir şeye ihtiyaç duymaması demektir. Zaman için de öyledir.

⁷³ Leibniz'in mekânın varlığını maddeye bağlaması, dolayısıyla da boşluğu kabul etmemesi bakımından *space/Raum* kelimesinin karşılığı olarak *mekân* kullanılması özellikle önemlidir, zira kelime etimolojik bakımdan “içinde olunan yer” demektir, oysa Türkçe felsefi metinlerde sıklıkla rastlanan “uzay” karşılığının ne etimolojik olarak aslı vardır ne de semantik açıdan bir anlam sahasını kuşatır, belki ancak var olanın mekânda kapladığı yer minvalinde anlam ifade edebilir, gelgelelim Türkçe literatürde böyle bir ayrımın gözetildiğine rastlanamamıştır. Ben böyle bir ayrım söz konusu oldukça yeri geldiğinde “kaplanan alan”, bazen de “uzanım” kelimelerini yeğledim.

boşluk kabul edilemez. Yine yukarıdaki alıntıyı destekler nitelikte zaman ve mekânın varlığı yaratılanlara bağlanır. Yaratılanlar olmasa bunlar da olmayacaktır.⁷⁴ Her ikisi de eşyanın düzenidir. Onları mutlak gerçekler olarak görmek hayalperestlikten ibarettir, ancak skolastik düşüncenin mahsulüdür (krş. a.g.e.: 65). Böylelikle Leibniz, Newton'un zamanı mutlak sayan anlayışına tamamen karşı çıkarak ve zamanı, içinde yaşanan olaylara bağımlı kılarak, zamanın mutlaklığını reddeder.

Tıpkı Newton'a karşı çıkışı gibi John Locke'un, *An Essay Concerning Human Understanding* eserindeki fikirlerine eleştirilerde bulunduğu *İnsan Müdrikesine Dair Yeni Makaleler* (1926) kitabında⁷⁵ da Leibniz, yukarıda açıklanan fikirlerini yineler. Eserinin özellikle 2. kitabının "Süre ve Basit Tarzları Hakkında" başlıklı XIV. bölümü ile "Süre ile Uzanımın Birlikte Ele Alınmasına Dair" başlıklı XV. bölümü bu konuda birçok yorum içerir.

Kitap Philalethes ile Theophilus arasında diyalog halinde ilerlemektedir ve Locke'un meşhur eserine doğrudan bir eleştiri metnidir. Daha giriş sayfalarında söz konusu iki arkadaş, yalnızca Locke'un kitabın ismini anmakla kalmayıp, konuları ele alış sırasını bile aynıyla gözetmenin faydalarından bahisle Locke ne yazmışsa aynı başlıklar üzerinden hareket edeceklerini açıkça dile getirirler (Leibniz, 1926: 31-37). İlk, sürenin parçaları olduğu ve bunlara an dendiği şeklindeki popüler hatayı tashihle başlayarak nokta ile ânın mekân ile zamanın parçaları olmadığı gibi bizzat parçalarının da bulunmadığını ifade ederler.

Peş peşe bir şeyleri idrak edişlerdir ki içimizde süre fikrini uyandırır, fakat sürenin içeriğini teşkil etmezler. [Zira] idrak ettiklerimizde asla, düz bir çizgiymişçesine yeknesak ve basit bir devamlılık olan zaman fikrine uygun düşecek sabit ve muntazam bir sıra yoktur. İdrak ettiklerimizin değişmesi bize zamanı hatırlama fırsatı verir de zamanı yeknesak değişimlerle ölçeriz: Ama tabiatta yeknesak hiçbir şey olmasa dahi zaman belirliliğini kaybetmeyecektir. [...] Yeknesaklığı olmayan hareketlerin kanunları bilindiği için bu türden hareketleri muhayyel yeknesak hareketlere irca etmek suretiyle kendi içlerinde farklı birçok hareketin birleşmesinden çıkarılacak sonuç tahmin edilebilecektir. Bu manada zaman da hareketin, yani yeknesak hareket, yeknesaklığı olmayanın ölçüsüdür. (a.g.e.: 137)

Görüldüğü üzere burada değişikliğin üzerine yüklenen, zaman değil, zamanın idrakidir. Bu ayırımıda bulunmak önemlidir, çünkü zamanın kendisi değişiklik olmasa da, fark

⁷⁴ Metin boyunca paralel olarak ilerleyen Tanrı'nın varlığıyla ilgili teolojik tartışmalara konunun dışında kaldığı için ayrıca yer verilmemektedir.

⁷⁵ Locke'un eserine cevap ve eleştiri mahiyetinde olması itibarıyla de anlaşılacağı üzere Leibniz'in söz konusu eseri daha sonra yayınlanmıştır fakat tezin çalışma metodunu bölmeme ve tutarlılık sağlama adına ona bu kısımda yer verilecek, bir sonraki başlıkta da Locke ele alınacaktır.

edilmesi değişiklikle vuku bulmaktadır. Yeknesak değişimlerden maksat, diyalogun ilerleyen kısımlarından anlaşıldığı üzere güneşin hareketidir (krş. a.g.e.: 138). Ama yukarıdaki alıntı, böylesine yeknesaklık olmasa dahi, zamanı kestirmenin mümkün olacağını apaçık belirtmektedir. Ayrıca “zaman hareketin ölçüsüdür” tanımı doğrudan doğruya Aristoteles’i hatırlatır. Çünkü Aristoteles’te de zaman hareketin sayısı olarak görülmektedir. Nitekim ölçü ve sayı farkına Theophilus da işaret etmektedir. “Zaman ve mekân sonsuz hakikatlere benzer, aynı şekilde hem muhtemel hem gerçek olanla alakalıdır.” (a.g.e.: 138) Muhtemelden kasıt, zamanın zihinde istendiği kadar geniş ve sonsuz düşünülebiliyor olmasıdır. Tanrı, varlığıyla ihtimallerin, iradesiyle gerçekliklerin kaynağı olduğundan, zaman ile mekân da gerçekliklerini yalnızca ona borçludurlar.

Leibniz buradan hareketle bu iki unsurdaki boşluk fikrini yine reddeder. Çünkü Leibniz’e göre “Tanrı, boşluğu keyfince doldurabilir” (a.g.e., 141). Leibniz reddini pekiştirmek için, mekânda boşluk olsa niceliğinin tayin edilebileceğini, zamanda boşluk, yani değişikliğin yaşanmadığı bir süre olsa bu boşluğun uzunluğunu belirlemenin imkânsız olacağını söylediği bir kıyaslamaya başvurur. Çünkü “biri diğerinin peşinden gelecek iki dünya, süreleri bakımından birbirlerine temas etmeye mecburdur (şöyle ki birinin bitişi aralarına hiç zaman fasılası giremeden diğerinin başlayışını gerekli kılsa) diye iddia eden olsa, karşı çıkmak mümkün olmayacaktır: Zira böylesi bir zaman fasılası sahiden de belirsizdir.” (a.g.e., 141-142)

2.7. Locke: Ölçülmüş Süre Olarak Zaman

İngiliz aydınlanmasının ve ampirizminin önde gelen isimlerinden John Locke, zamana dair görüşlerini, *İnsan Müdrikesi Üzerine Bir Deneme*⁷⁶ adlı eserinin özellikle II. kitabının on dördüncü faslında, “Süre ve Basit Tarzları Hakkında” başlığı altında ele almaktadır. Leibniz’in bu kitabı eleştiri amacıyla yazdığı eserinden yukarıda söz edilmiş ve Leibniz nazîre olarak aynı başlığı kullanmıştı. Locke her faslı maddeler halinde yazmıştır. Bu maddelere çoğunlukla eğik yazıyla verilen önermelerle girilmektedir.

⁷⁶ Orijinal adı: *An Essay Concerning Human Understanding*. Elinizdeki çalışmada kitabın İngilizce orijinalinden faydalanılmış olup tercüme şahsıma aittir. Kitabın 1999 yılında Meral Delikara Topçu tercümesiyle Öteki Yayınları’ndaki neşri felsefi terminoloji ve Türkçe bakımından o kadar çok hata barındırmaktadır ki başlı başına bir makaleye konu edilebilir. Keza 1996’da ilk baskısını Kabalcı’da yapan Vehbi Hacıcadıroğlu çevirisi de ciddi tenkide muhtaçtır, ihtirazen kullanılmalıdır. Böylesine önemli bir eserin hâlâ esaslı bir Türkçe tercümesinin yapılmamış olmaması yazıktır, yetkin bir kaleminden tercüme edilmesi elzemdir.

Bunlardan ilki, “Süre akan bir uzanımdır” (Locke, 1825: 109). Uzanımdan kasıt mekândaki uzunluk ve mesafelerin yanısıra bir sıranın akan ve durmadan geçen kısımları, yani süredir. Biz süreyi, “saat, gün, yıl vs, zaman ve sonsuzluk” (a.g.e.: 109) şeklinde tasavvur ederiz. Locke, “Büyük bir adam zaman nedir sorusuna, ‘Si non rogas, intelligo’ diye cevap vermiştir” (a.g.e.: 109) derken kastettiğinin Augustinus olduğuna şüphe yoktur⁷⁷. Kendisi de süre, zaman ve sonsuzluğun, tabiatları gereği kavranması zor şeyler olduğunu kabul eder, fakat hakiki kökenlerine bakıldığında en az bu kadar belirsiz olmayan şeyler kadar açık seçik anlaşılabileceklerini iddia ederek, tüm tasavvurlarımız gibi sonsuzluk tasavvurunun da aynı kaynaktan geldiğini savunur (a.g.e.: 109). Zaten ampirizmin önde gelen isimlerinden birisinin, zamanı, her ne kadar karanlık olsa da, açıklanamaz diye kenara koyması beklenemez.

Kitabın konusunun zaman olmasına rağmen neden süreden bahseden bir başlığın ele alındığı sorusuna Locke şöyle cevap verir:

Zaman ile sonsuzluğu doğru anlamak için süre tasavvuru ile bu tasavvurun nereden çıktığı incelenmelidir. Zihninden⁷⁸ geçenleri gözlemleyen herkese, orada, uyanık kaldığı müddetçe mütemadiyen birbirini takip eden bir tasavvurlar silsilesi görünür. Bu tasavvurların peşi sıra meydana çıkışının idrakidir ki bize teakup tasavvurunu kazandırır, bu sıranın parçaları veya zihindeki iki tasavvurun tezahürü arasındaki mesafeye ise süre deriz. Düşündüğümüz, düşünürken de sıra sıra farklı tasavvurlara kavuştuğumuz için var olduğumuzu bilir, o yüzden de varlığımıza veya varlığımızın veya başka bir şeyin devamına zihnimizdeki tasavvur sırasının büyüklüğüne göre kendimizin veya düşünüşümüzle aynı anda var olan başka bir şeyin süresi deriz. (a.g.e.: 110)

Demek ki süre, zihindeki tasavvurların teakubu ve her bir tasavvur arasındaki mesafedir. Tamamen zihinde idrak etmekle alakalıdır. İdrak için de bilinç gereklidir. Çünkü tasavvur silsilesinin idraki için Locke, uyanıklığı şart koşmaktadır. Böylelikle süre, dolayısıyla zaman, ferдин zihnine, zihnindeki idrake indirilmiş olur. Yani esas olan, ferдин tecrübesidir. Zira uyku ânında, uykunun ne kadar sürdüğüne bakılmaksızın söz konusu idrak ediş durur ve uyku ile uyanıklık veya düşünme ile düşünmeme anlarının arası yokmuş gibi görünür. Locke bu noktada çok emindir ve o derece ileri gider ki uyanıkken tek bir tasavvurda sabit kalıp herhangi bir teakup veya değişime müsaade etmemesi

⁷⁷ Locke, doğrudan isim vermese de iktibas ettiği Latince cümleyi, “Herhalde şöyle demek istemiştir: Hakkında ne kadar düşünsem o kadar az anlıyorum,” diye tercüme etmiş. (1825: 109). Aynı zamanda bkz. elinizdeki çalışmanın 2.4. bölümü.

⁷⁸ J. H. Kirchmann’ın tercümesinde neden ruh (die Seele) karşılığını verdiği anlaşılamamıştır (krş. 1872: 146). Oysa Locke, açıkça *mind* kelimesini kullanmaktadır ki siyâka bakıldığında Alm. *Geist* (zihin) demek daha uygun düşecektir.

halinde kişinin yine, süre, yani mesafe idrak etmeyeceğini iddia eder. Keza “[kişi] tek bir meseleye fazlasıyla yoğunlaşıp bu tefekkür sırasında zihninden geçen tasavvurlara dikkat atfetmezse söz konusu sürenin epey bir kısmını göz ardı edip bu zamanı olduğundan daha kısa sanacaktır” (a.g.e.: 110) Oysa uyuyan kişi rüya görecektir olsa ve gördüğü rüyadan ötürü zihni, bazı tasavvurların farkına varsa, yaşadığı sürenin uzunluğuna dair fikir sahibi olacaktır. “Bu yüzden süre tasavvurunun zihinde birbirini takip eden tasavvurların idrakinden kaynaklandığı,” (a.g.e.: 110) Locke için açıktır. Böylesi bir idrak olmasa, etrafta ne olursa olsun, süre kavramı imkânsız olacaktır.

Bu durumda Locke için zamanla ilgili sorulacak soru şudur: Zihindeki tasavvurların sürelerini, aralarındaki mesafenin idrakiyle tespit mümkünken dış dünyadaki eşyanın süreleri tayin edilebilir mi? Edilirse nasıl edilir? Sürenin tanımını alıntılarken yukarıda yer alan cümlelerde, “varlığımızın veya başka bir şeyin” ifadesinin geçmesi maksatlardır. Zira Locke bir sonraki maddeye “Süre Tasavvurunun Uyurken Eşyaya Uygulanabilmesi” başlığıyla girmektedir. Hatırlanacağı üzere sürenin idraki uyanık olmaya, yani bilinçliliğe bağlanmıştı. İşte kişinin kendi düşüncelerini gözlemlerken düşüncelerinin sayı ve sıralarıyla ulaştığı bu süre kavramı aynı kişi uyurken varlığını koruyan eşyaya uygulanabilecektir (krş. a.g.e.: 111). Locke bu iddiasını ispat etme amacıyla, mekândaki benzer bir duruma işaret eder ve cisimleri görüp duyarak uzanımlarına, yani mekânda kapladıkları alana dair bir tasavvur sahibi olmuş kişinin, aynı tasavvuru, cisim görmediği veya duymadığı mesafelere uygulayabileceğini kaydeder (a.g.e.: 111). Öyleyse daha önce tecrübe edilmiş olanı, o an tekrar idrak veya tecrübe imkânı olmasa bile yeniden uygulayabilmek mümkün olacaktır. Tecrübeye dayalı bu idrak meselesine öylesine merkezî bir konum atfedilir ki insan gece-gündüz döngüsündeki yeknesaklığı bir kez tecrübe edip ardından kanıksamışken ve uyurken bilince sahip bulunmasa da, uyandığında tecrübesine dayanarak aradan geçen zamanı kestirebilecekken, sözgelimi “Âdem ile Havva (dünyada henüz yalnızlarken) gece uyudukları mutat uykuları yerine tek kalemde 24 saat uyumuş olsalar bu 24 saatlik süre, telafisi gayrikabil bir kayıp olup zamanı hesaplarlarken göz ardı edilecektir” (a.g.e.: 111).

Locke’un konuyu böylelikle gözlem ve idrakle sınırladıktan sonraki hamlesi, Antik Yunan’dan bu yana zaman ile hareket arasında kurulan ilişkiyi sorgulamaktır. Ona göre zamandaki teakup gibi hareket de zihinde uyandırdığı çeşitli tasavvurların oluşturduğu süregelen silsilenin sonucudur:

Hareket eden bir cisim görüldüğünde hareketin fark edilişi ancak bu hareketin peşi sıra gelip devam eden bir tasavvur zinciri meydana getirmesiyle olur. Nitekim çarşaf gibi bir denizde, görünürde kara parçası yoksa aydınlık bir günde güneşi, denizi veya gemiyi saatlerce seyretseniz de hiçbirinde hareket fark etmeyeceksinizdir, hâlbuki ikisinin, belki de üçünün birden bu zaman diliminde koca bir mesafe kat ettiği aşîkârdır. (a.g.e.: 111)

Oysa içlerinden birinin diğeriyle mesafesinde değişiklik göze çarpacak olsa değişikliğin zihinde uyandırdığı tasavvurla zamanın yine farkına varılacaktır ama bunu sağlayan değişikliğin kendisi değildir. Çünkü tek bir kıpırtı, fark edilecek tek bir hareket bile olmasa, insan sırf zihnini gözlemlemekle, aklından geçen tasavvurların oluşturduğu silsileye bakmakla bile, zamandaki teakubu idrak edecektir. Öyleyse zamanı fark/idrak ettiren ne hareket, ne değişiklik, aksine zihindeki tasavvurların oluşturduğu zaman silsilesini gözlemlemek suretiyle ortaya çıkan idrak halidir (krş. a.g.e.: 113-114).

Locke bu tespiti o derece tutarlı işlemektedir ki, çok yavaş veya çok hızlı hareketlerin yine zihnimizdeki tasavvurların birbirini takip ederken ortaya koydukları hıza oranla çok yavaş veya çok hızlı olmalarından ötürü idrak edilemeyeceğini belirtir. Buradan hareketle de söz konusu zihnî tasavvurların zaman silsilesindeki devam ve nizamını zamandaki her türden teakuba mutlak ölçü alır.

Locke, sürenin mahiyetini ve keyfiyetini böylelikle tespit ettikten sonra zamanı tanımlamaya geçer. Tanımı açık ve nettir: “Zaman, ölçülmüş süredir.” (a.g.e.: 114) Locke’un görüşünce zihin, süre tasavvuruna sahip olduğuna göre, bu tasavvurun çeşitli uzunluklarını ve eşyanın mevcut bulunduğu çeşitli düzenleri ayırt edebilecek bir ölçüye ihtiyaç duyar. Aksi takdirde bildiklerimizin ve tarihin büyük bir kısmı boşa gidecektir. İşte “belli dönemlerle sınırları belirlenmiş, belli ölçüler veya çağlarla işaretlenmiş bu süre anlayışı, zannımca aslen zaman denen şeydir” (a.g.e.: 114).

Süreden sonra zaman da belirlendiğine göre sıra şimdi zamanın ölçümündedir. Locke burada daha önce de yaptığı gibi, mekânla karşılaştırmaya girer. Fakat bu kez böylesi bir karşılaştırmanın yardımı olmayacaktır, çünkü bir şeyin kapladığı alanın ölçümünde o şeye ölçme aletini koymak yeterken, zamanın ölçümünde iki farklı zaman niceliğini yan yana koyma ihtimali yoktur. Fakat bu durum elbette zamanın ölçülemeyeceği anlamına gelmez. Ölçüm için ölçek gerektir. Locke en uygun ölçek olarak güneş ile ayın dönüşlerini görmektedir (a.g.e.: 114). Bununla birlikte gökcisimlerinin hareketlerindeki yeknesaklık ve düzenin çok uzun zamandır devam etmesi ve herkesçe idrak edilmesi bir yandan zamanı ölçmekte dayanak noktası oluştururken saat, gün, ay ve yıl gibi

tasavvurlara alışıldığından, zaman ile hareketin birbirine karıştırılması gibi bir yanlış anlaşılmaya da yol açmıştır. Bu bir yanlış anlaşılmadır, çünkü Locke tasavvurlarda, yani zihinde, aynı tutarlılıkta olup gözlemlenebilecek başka periyodik tezahürler veya değişimler olması halinde, bunların da pekâlâ zaman ölçüsü olarak kullanılabileceklerini belirtir (a.g.e.: 114-115). Yani burada özellikle, söz konusu gökcisimlerinin zamanın ölçümüne esas alınmasının hareket etmelerinden değil, periyodik olarak ortaya çıkışlarından ileri geldiği vurgulanmalıdır. Konuyu daha da açmak gerekirse, ölçmeye veya ölçülmeye müsait olması için hareketin yeknesak ve düzenli olması gerekir. Zaten Locke'un özellikle dikkat çektiği husus da, hareketin bu sıfatlarının, zatıyla karıştırılarak düzenin değil de, düzeni gösterenin ölçü alınmasındaki yanlışlıktır. Bununla birlikte sürenin parçaları için asla birbirlerinin aynı oldukları söylenemez. Çünkü aynı olduklarını iddia edebilmek için, "iki zaman sırasını" (a.g.e.: 116) ele alıp üst üste koyarak kıyaslamak gerekir ki, bu da mümkün değildir.

Zamanı hareketin ölçüsü saymanın hata olduğunu savunarak, bahisle hareketin doğru hesaplanabilmesi için zaman kadar mekâna da ihtiyaç duyulacağını belirten Locke, yukarıda da belirtildiği gibi, durumun aslında bunun tersi olup, hareketin zamanı ölçmeye yaradığını kaydederek bu amaçla dikkate alınacak hareketin kesinlikle yeknesak ve dairevi olmasını gerekli görür. Nitekim saat, gün, ay ve yıl zamanı ölçmek için elzem değildir, ama bu kullanışlı olmadıkları anlamına gelmez. Çünkü dayandıkları temel, hareketteki, zaman ölçümüne şart koşulan vasıfları barındırdığından, geçerlidir. İşbu geçerlilikleri nedeniyle, zihinde oluşturdukları tasavvurlara binaen söz konusu hareketlerin henüz ölçülmediği dönemlere, mesela Jülyen takviminin öncesine kadar uzatılabilir. Çünkü güneşin, onun öncesinde de var olup aynı yeknesak hareketleri tekrarladığı bilinmektedir (krş. a.g.e.: 117). Locke bu kadarla da kalmayıp, yaptığı zaman hesabına gelebilecek itirazlara karşı peşinen cevap vererek aynı hesabı sonsuzluk kavramına da taşır:

Zaman tasavvurunu sağlayan araç ve kaynakların aynıları sonsuzluk tasavvurunu da temin eder, zira sıra ve süre tasavvuru, ya tasavvurların tabii tezahürleri sayesinde uyanırken zihnimize doğan veya duyuları uyaran dış nesnelerle ortaya çıkarılan düşüncelerimizin akışını idrak etmek suretiyle bir kez elde edilince insan zihninden aynı uzunluğu istediği kadar başkalarına da ekleyip sonsuza kadar devam ettirebilir, sonsuzluğa adım atabilir, böylelikle de güneşin bir yıllık hareketinin uzunluğunu henüz güneş ve hareketin olmadığı bir zamana da uygulayabilir. (a.g.e.: 118)

Süreyi ve zamanı bir kez zihin tasavvurlarının geçiş sırası ve bunun ölçümü diye tanımladıktan sonra, aynılarını istediğin kadar birbirine ekleyerek sonsuzluğa ulaşmak, görüldüğü üzere, Locke için gayet tutarlı ve basit bir edim olmaktadır. Locke bu konuda nettir: “Zamanı hareketle ölçmek o hareketin gerçekten aynı anda olup olmamasına değil yalnızca bilindik, periyodik bir hareketin uzunluğuna dair sarıh bir tasavvura sahip olup bu tasavvuru süresi ölçülmek istenen nesneye uygulamaya bağlıdır.” (a.g.e.: 119) Dolayısıyla gözlem, baştan düzgün yapıldı mı tekrar edilmesine gerek kalmaksızın sürekli başka nesnelere de uygulanabilecektir. İnsanın duyularla idrak etmesi ve zihnini gözlemlemesi, “tüm bilgilerin kaynağı”dır (a.g.e.: 120). Böylelikle sıra, süre, zaman ve sonsuzluk kavramlarına ulaşılmaktadır. “Sonsuz süreden bir parçayı periyodik bir nicelik halinde ayırıp ele alınca da genel zaman tasavvuru elde edilir.” (a.g.e.: 121)

2.8. Hume: Tasavvur ile İntibaların Peş Peşe Gelişi Olarak Zaman

İskoç aydınlanmasının ve ampirizminin en önemli temsilcilerinden Hume, yayınlandığı sıralarda pek dikkat çekmese de sonraları en başlıca eseri sayılacak *A Treatise of Human Nature*’ın [İnsan Tabiatına Dair Bir Soruşturma] ikinci kısmını tamamen zaman ve mekân tasavvurlarına ayırır. Zaman konusunu burada altı başlıkta ele alır. İlki “Zaman ve Mekân Tasavvurlarımızın Sonsuz Bölünebilirliğine Dair”dir. Hume işe sonsuz bölünebilirlikle alakalı paradoks görünümlü, yaygın bir yanlış düzeltme teşebbüsüyle başlar. Buna göre genel kabul, zihin melekelerimizin sınırlı olduğu, dolayısıyla sonsuzluğu asla açık ve tam şekliyle anlayamayacağımız yönündedir. Sonsuza dek bölünmede parçaların sayısını sınırlamak, aynı zamanda parçalamayı da sınırlamak anlamına geleceğinden, sonlu niceliklere dair tasavvurların, sonsuza dek bölünemeyeceği açıktır. Öyleyse madem zihin melekeleri sonsuz değildir, zihin de tasavvurlarını parçalarına ayırırken muhakkak bir sona erişmek zorunda kalacaktır. Bu anlamda bir kum zerresinin bin parçasından biri söz konusu olduğunda bu parçaların her biri ile bunların birbirleriyle ilişkisi tasavvur edilebilecekken, bunların suretleri zihinde canlandırılmaya çalışıldığında, en baştaki kum zerresinin büyüklüğünden farkları olmayacağı gibi büyüklük bakımından da değişiklik göstermeyeceklerdir. Öyleyse, “Parçalardan oluşarlarda parçalar ayırt edilebilir, ayırt edilebilen de bölünebilir. Ama eşyanın zatı konusunda ne düşünürsek düşünelim, kum zerresi *tasavvurunda* yirmi, hatta bin, on bin veya sonsuz sayıda farklı tasavvur birbirinden ayırt edilemeyeceği gibi bölünemez de” (a.g.e.: 23). Bu minvalde duyuların

intibalarının da farklı olmadığı kaydını düşen Hume, kişi bir kâğıt parçasına mürekkep izi koyup gözlerini üstüne sabitlese ve izi göremeyecek kadar uzaklaşsa, izin kaybolmadan önceki anda bıraktığı görüntü veya intibain bölünemeyeceğini söyler. Sebebi ışığın yetersizliği değil lekenin daha fazla küçültülemeyecek bir asgariye irca edilmiş olmasıdır. Oysa mikroskop veya teleskopla bakılsa bu cihazlar yeni ışık huzmeleri düşürmeyecek, sadece bakılanın yaydığı ışığı dağıtacaklardır. Bu suretle de çıplak gözle basit (burada; bölünemez, mürekkep olmayan anlamında) görünen intibaların parçaları ortaya çıkıp biraz önce idrak edilemeyen, büyüyerek başka bir asgariye ulaşacaktır (krş. a.g.e.: 24). Hume'un bu ifadeleri zamanın tanımlanmasında izlenecek yol bakımından önemlidir ve kullanılacak metodu gösterir. Aynı zamanda da bu açıklamayı gerekli kılan, bölümün başında sözünü ettiği, akıl melekelerinin sınırlılığı gibi paradoks bir iddiayı (krş. a.g.e.: 23) çürütmektedir. Zira görüldüğü üzere sonsuzluk ve sonsuza kadar bölüp ayırt edebilme, *tasavvur* olarak mümkündür. Fakat bu imkân, duyuların gösterdiği suretlerdeki büyüklük oranlarının gerçekliğe uymamasıyla maluldür. Çünkü gerçekte büyük ve kaydadeğer miktarda parçadan oluşanları tam tersine küçük ve basit göstermektedir. Öyleyse kilit kelime tasavvurdur. Sonsuz bölünebilirlik mümkün görünmese de belirleyici olan, tasavvurun ortaya koyduğu asgariliktir.

“Zaman ve Mekânın Sonsuz Bölünebilirliğine Dair” başlıklı ikinci bölüm bu son çıkarımımızı birebir destekler: “Zihnimizde tasavvurlar vardır, [mekândaki] uzanımın en küçük parçalarına muadil yapılardır, bu parçalara daha ne kadar bölüp parçalayarak ulaştığımızı düşünsek de zihnimizde oluşturduğumuz belli başlı tasavvurlardan asla daha küçük olamazlar. O zaman açıktır ki bu tasavvurların kıyaslanmasında imkânsız ve çelişik *görünen*, lafı eğip bükmeden söyleyelim, *gerçekten* imkânsız ve çelişik olmak zorundadır.” (a.g.e.: 24) Öyleyse, benim en küçük olarak tasavvur ettiğim, en küçüktür.⁷⁹ Böylelikle parçaların orantılı veya tam bölünen olup olmasına bakılmaksızın mekân ne kadar parçaya ayrılırsa, sonrasında da tasavvurdaki en küçük parçasından itibaren toplanarak bir bütün olarak görülebilir. Bu örneklerin amacı sonlu⁸⁰ mekânın sonsuz bölünemeyeceği, dolayısıyla, sonsuz bölünebilenin de sonlu olamayacağıdır. Aynısı

⁷⁹ Burada mekâna yönelik verilen örnek zamanca da geçerlidir, bununla birlikte –daha önceki bölümlerde de olduğu gibi– mekânla alakalı açıklamalardan, hacmi taşırmamak adına, mümkün mertebe sarfınazar edilecektir.

⁸⁰ Mekândan bahsederken elbette “sınırlı” manasında anlaşılmak üzere kullanılmıştır.

zaman için de geçerlidir. Fakat Hume zamandan ayrı tutulamayacak, hatta “belli ölçüde zamanın özünü teşkil eden” (a.g.e.: 26) bir nitelikten söz eder. Bu özellik zamanın parçalarının, mekândan farklı olarak yan yana (coexistent) değil ancak peş peşe bulunabileceğidir. Aksi takdirde zamanın bölünüşünde sınırla karşılaşılmayıp yan yana/bir arada bulunan sonsuz sayıda an veya zaman parçası olacaktır ki, bu da “apaçık bir çelişkidir” (a.g.e.: 26).

Hume, zaman ve mekânı bu şekilde açıkladıktan sonra üçüncü bölümde, “Zaman ve Mekân Tasavvurlarımızın Sair Vasıflarına Dair” yazar. Buradaki anahtar yargı, “tasavvurlara daima intibaların tekaddüm etmesi, muhayyilede ortaya çıkan her tasavvurun da önce mukabili bir intiba biçiminde mevcut bulunması gerektiği[dir]” (a.g.e.: 27). Merkezî önemdedir, çünkü “zaman ve mekân tasavvurlarımızla bağ kurulacaktır. Söz konusu intibalar ya görmenin sağladığı duyumlarda ya bu duyumlardan neşet eden bazı manevi intibalarda mevcut olacaklardır” (a.g.e.: 27). Mesela bir masaya bakıp kapladığı alanı görürken fark edilen aslında renkli noktalarının görme duyumuza tek tek görünmesi, tab olması⁸¹, dolayısıyla tasavvura öncelik etmesidir. Görülen her bir noktanın dizilişinden de masa tasavvuru oluşacaktır. Burada, tıpkı Locke’ta da görüldüğü üzere, zaman tasavvurunun da tasavvur ile intibaların birbirlerini takip edişlerinden oluştuğuna dikkat çeken Hume, zihnimizde zamanın asla kendi başına ortaya çıkmayacağını belirtir (a.g.e.: 28). Yine Locke gibi Hume da, zamanı bilince bağlar, çünkü mışıl mışıl uyuyan veya zihnini tek bir düşünceye teksif etmiş birisi zamanı fark etmez. Bu tamamen özne odaklı bir zaman tanıımıdır. Nitekim “nesnelerde gerçekte teakup bulunsu da peş peşe gelen algılar olmayınca zaman fikrimiz olmaz. Bundan ve başka birçok tezahürden anlayabiliriz ki zaman zihinde [...] ancak değişken nesnelerin teakubunun *idrak edilebilmesiyle* keşfedilir” (a.g.e.: 28). Öyleyse zaman birbirinden farklı parçalardan oluşmuştur. Zaten süreyi uzun veya kısa diye tasavvur etmek başka türlü mümkün olmayacaktır. Yine mekândan farklı olarak parçaları aynı anda bir arada bulunamayacaktır. İşte Hume’un bundan çıkardığı sonuç değişmeyen nesnenin zaman

⁸¹ Hume’un sözünü ettiği anlamda izlenimden bahsederken etimolojik kökenini göz önüne alarak intiba kullanmak bilinçli tercihimdir, çünkü metnin orijinalinde geçen İngilizce “impression” kelimesi “press” yani bas- kökünden gelmekle “intiba”nın isticakındaki tab- yani bas- köküne tetabuk etmekte, bunların duyulara baskıda bulunarak onları belirliyor olması anlamı güçlendirilmektedir. Aynı türetme Almanca’daki “Eindruck” kelimesinin druck- yani bas- kökünde de mevcuttur.

tasavvuru uyandırabilecek bir intiba bırakmamasıdır. Yani bir-arada-bulunamazlık ve sıra faktörlerinden sonra, üçüncü nitelik olarak nesnedeki değişimi ortaya koymaktadır.

Peki, nesne sıralaması olmadan zaman tasavvuru olabilecek midir? Bir ardışıklık bulunabilmesi için en az iki nesneye ihtiyaç olduğuna göre intibada birleşik olan, tasavvurda tek başına yer alabilir mi? Hume'un ilk bölümde izlediği usule göre farklı olan, tek başına tasavvur edilebilir, çünkü farklı olan ne varsa ayırt edilebilir, yine ayırt edilebilen de bölünebilecektir. Fakat nesneler farklı değilse o zaman ayırma/bölme de mümkün olmayacaktır. Bu açıklamanın sebebi Hume'un, zamanın kendisini tasavvur etmenin mümkün olmadığını düşünmesidir. Çünkü zaman, aynı anda edinilen başka intibaların yanında, müstakil bulunmaz, aksine onları sıraya sokar, yani düzenler: "Zaman tasavvuru [...] yalnızca, intibaların zihne görünüş biçiminden meydana gelir, ayrıca bir de zaman intibası oluşturmazlar." (a.g.e.: 29)

Mekânda uzanım, yani alan kaplama tasavvuru, parçalana parçalana tek bir basit, yani bölünemez bir noktaya indirilse, bu son nokta tasavvurunu oluşturan, Hume'a göre, görme ve dokunma duyuları olacaktır ki bu ikisinin tazammunu bir yandan renk, diğer yandan katılıktır. Söz konusu şeyin ancak rengi veya dokunma duyusu için barındırdığı niteliklerdir. Zihne onu kavratır. İşte mekâna dair bu çıkarım, zamanın bölünemez anlarının gerçek bir nesne veya varlıkla dolu olması gerekliliğine bağlanarak zamana da teşmil edilir. Çünkü "süre, ancak bunların oluşturduğu silsileyle meydana gelir ve tasavvurun muhtemel nesnesi halini alır" (a.g.e.: 31).

Hume, "zaman gerçek nesnelerin varoluş tarzının ta kendisidir" (a.g.e.: 47) öğretisine gelebilecek itirazları da aynı çerçeveye alarak boş mekân tasavvurunu nasıl reddediyorsa değişken nesnelerin olmadığı zaman tasavvurunu da aynen reddetmektedir. Hume'a göre gerçekte böyle bir tasavvurumuzun olmadığı kesindir. Bunu delillendirmek içinse bir saat arayla toplamda iki kez bakılan, değişmeyen bir nesneyi örnek verir. Algılar silsilesi devam ettiği için zaman zihnimize kesintiye uğramaz, dolayısıyla bu nesne değişmemişse de, uğrayabileceği muhtemel değişiklikleri düşünerek, aslında gerçek ile ihtimali karıştırma ve "hiçbir değişim veya silsilenin olmadığı bir zaman ve süre tasavvur edebileceğimizi vehmetme" (a.g.e.: 48) meyli gösteririz.

Hume özü itibarıyla ilkin akıl melekelerini sınırsız görmemektedir. Bundan dolayı zaman ve mekân tasavvurlarının indirileceği en son parçalar bölünemez olduğundan, gerçek

nesne veya varlıklar barındırmadıkları takdirde tasavvur edilemeyeceklerdir. Onun için de ne zaman ne mekân mutlak, ikisi de “nesnelerin var olduğu tarz veya düzen”den (a.g.e.: 31) ibarettir. Bu itibarla ne boş mekân ne de bir teakup veya değişimin olmadığı zaman tasavvur edilebilecektir.

2.9. Kant: Bakışın Kalıbı Olarak Zaman

Kant zaman meselesini ilk olarak doktora tezinde ele almış olmakla birlikte, *Kritik der reinen Vernunft (KrV)* [Saf Aklın Eleştirisi] eserinde birçok temel düzeltmelerde bulunduğu bilindiğinden, burada temel olarak *Saf Aklın Eleştirisi* göz önünde bulundurulacak, eserin “Transsendental Unsurlar Öğretisi” başlıklı birinci bahsinin, “Transsendental Estetik” başlıklı⁸² ilk kısmının 2. bölümü olan “Zamana Dair” başlığında yazarın çalışmamızın konusu için önemlidir. Kant ilgili bölüme Locke ve Hume’a zıt, kesin bir hüküm cümlesiyle girmektedir: “Zaman 1) tecrübelerden çıkarılacak ampirik bir kavram değildir.” (1998: 106) Bunun sebebi eşzamanlılığın da ardışıklığın da, temellerinde ancak zaman tasavvuru olunca idrak edilebilmeleridir. Locke ve Hume’dan hatırlanacağı üzere zaman, tasavvurların peş peşe geldiği bir teakup, bir silsileydi. İşte Kant hadiselerdeki böylesi bir sıralamanın veya hadiselerin aynı anda vuku bulmalarının, yani yan-yanalılık ile peş-peşeliğin ancak “apriori” var olan zaman tasavvuruyla mümkün olacağından bahseder. Demek ki zaman tasavvurumuz olmasa, sıralamada ve düzenlemede bulunamayacağızdır. Kant’ın zamanla ilgili ikinci önermesi şöyledir: “Zaman tüm bakışların⁸³ temelinde yatan zaruri bir tasavvurdur.” (a.g.e.: 106) Kant,

⁸² Her iki başlığın tercümesine Duralı, Ş. Teoman (2017) esas alınmıştır.

⁸³ Kelimenin aslı Anschauung. Türkiye’deki Kant üzeri çalışmalarda ekseri “görü” diye geçmektedir (bkz. Koç 2013: 51 ve Kovanlıkaya 2014: 40 ama özellikle Gözkân 2018: 47). Gelgelelim Kant doktora tezinde, “Zira tüm bakışımız bir suretin zeminine bağlıdır [...]. Bakışımızın bu surî zemini ise (zaman ve mekân) bir şeyin duyularımızın nesnesi olabilmesinin şartıdır,” (1958: 41) yazmakta, yine *Prolegomena*’da, “Tüm bakışımız yalnız duyular aracılığıyla olur, müdrike bakmaz, ancak teemmül eder,” (1878: 40) ifadesi geçmektedir. Kelimenin sözlük anlamının yanısıra alıntılar da kontekst içerisinde ele alındığında burada söz konusu olan, bakıştır, nitekim bizzat Kant, bakışı, duyuların tekeline almıştır. Bunun dışında Kant felsefesinde “bakışın” mahiyeti, konunun çerçevesinden taşacağı için çeviriyi tashih etmek yeterli görüldü. Duralı ise kelimenin Kant terimolojisinde kazandığı kendine has anlama dayanarak “tasavvurgücü” karşılığını benimser (2017: 176). Gelgelelim kontekste göre “algı” anlamı da verir (a.g.e.: 180). Bu, belki biraz Almanca’nın kendine has, kelime türetme alışkanlıklarının yan tezahürü olan çokanlamlılığın da sonucu olmak itibarıyla böyledir. Ben bütünlük adına kelimenin semantiğinde kalmayı yeğ tuttum, zira Kant Latince yazdığı doktora tezinde aynı kavramı “intuitus” (1958: 8) diye kullanır, Latince *intueri* mastarından türeyen kelime aslında bakmak, seyretmek demektir. İsmail Fenni’nin görüşü de yaklaşımı teyit etmektedir (krş. 2014: 284-289).

eşyanın tezahüründe⁸⁴, zamanı peşinen mevcut kabul etmektedir. Tüm bu tezahürlerin gerçekliğini mümkün kılan tek başına zamandır. Bütün tezahürler topyekûn ortadan kalksa da zaman ortadan kalkamaz. Mekânın⁸⁵ aksine, zamanda tek boyut vardır, onun için muhtelif zamanlar aynı anda değil ancak peş peşedirler. Filozof bu hükümlerinde tecrübeyi bir kenara bırakır, çünkü tecrübenin verdiği, çürütülemeyecek cinsten bir kesinlik olmayacaktır. Nitekim dayandığı yer idrak, sıradan idrak edıştır. Zaten tecrübeye dayanamaz, çünkü tecrübe ancak zamana dair esaslarla imkân kazanmaktadır.

Kant'ın dördüncü önermesine göre “zaman [...] genel bir kavram değil, duyularla bakışın saf suretidir” (a.g.e.: 107). Yani farklıymış gibi duyulan zamanlar aslında tek bir zamanın parçalarından ibarettir, öyleyse zaman tektir. Nitekim zamanın sonsuzluğuyla ilgili bir sonraki önerme de “zamanın sonsuzluğunun tek anlamı şudur; belirli zaman nicelikleri, temellerinde yer alan tek bir zamanın kısıtlanmasıyla mümkün olurlar” (a.g.e.: 107) ifadesiyle bunu onamaktadır. Onun için asli zaman tasavvuru kısıtsız, yani parçaları olmadan, yani bütün halinde mevcut olmalıdır: “Tam tasavvur kavramlarla mevcut olamaz (çünkü *kavramlar ancak* kısmi tasavvurlar barındırır), kavramların temelinde doğrudan bakış bulunmalıdır.” (a.g.e.: 107) Yani mantiken, zamanın kavramlara göre önceliği vardır. Nitekim yukarıda da belirtildiği üzere zaman, genel anlamıyla bir kavram değildir, belki kavramanın ön şartıdır.

Kant zamana dair bu beş önermeyi ortaya koyduktan sonra zaman kavramını transsendental⁸⁶ olarak açıklamaya başlar. Bu bakımdan değişim kavramı da hareket kavramı da (Kant'a göre hareket mekânın değişmesi demektir) ancak ve ancak zaman tasavvuru sayesinde mümkün olacaktır. Çünkü ne olursa olsun hiçbir kavram “değişim ihtimalini, yani (bir yerde olmak ile aynı şeyin aynı yerde olmayışı gibi) çelişik zıtlıktaki yüklemeleri tek bir nesnede irtibatlandırmayı kavranılır kılamayacaktır” (a.g.e.: 108). Yani aynı şeyi bir mekânda iki farklı halde görmek mümkün değildir. Nevarki bu önermeye zaman kaydı düşülmesi başkadır, çünkü zamanla birlikte tek bir şeyde çelişik zıtlıktaki

⁸⁴ “Fenomen” manasında kullanılan “hadise” kelimesinden anlam karmaşasına sebep vermemesi için metin boyunca kasten kaçınılmaktayım.

⁸⁵ Daha önce zamanı mekânla birlikte ele alan diğer filozoflarda olduğu gibi burada da zamanı anlatmak bakımından gerekli görülmedikçe mekânla ilgili ayrıntılara girilmeyecektir.

⁸⁶ Almanca aslından bakarak Kant'ın transzendent-transzendental arasında kurduğu zıtlığın ayrıntıları için bkz. Duralı, Ş. Teoman (2017): *Aklın Anatomisi Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*, Dergâh Yay., İstanbul. Elinizdeki çalışmada işbu ayrım gözetilmektedir.

belirlenimlere rastlanabilir fakat bu rastlayış peş peşe olur. Demek ki zaman, değişimi düzenler.

Kant, zaman üzerine bu açıklamalarından sonra, vardığı sonuçları vermeye başlar. Buna göre zaman tek başına var olmaz, yani daha önce, mesela Newton'da gördüğümüz gibi, mutlak değildir, çünkü gerçek nesnesi olmadan o da gerçek olamaz. Şeyleri nesne olarak belirlemez, dolayısıyla şeylere-bakışın barındırdığı sübjektif şartlardan soyulursa geriye kalan tarafı olmaz. Zira zaman, zihnimizde bakışın olabilmelerini sağlayan sübjektif şarttır. Yani bakış, ancak zaman sayesinde mümkün olmaktadır. Öyleyse zaman bakışın şartıdır. Nesnelerden önce olmakla da apriori tasavvur edilebilmektedir. Sonuçların b) maddesi, zamanı doğrudan doğruya iç duyusun, yani kendimize ve iç durumumuza bakış biçiminin ta kendisi olarak görür. Yani manevi bir şeydir. Zaten maddi tezahürleri belirleyemez, çünkü ne biçimi ne durumu vardır. Ancak tasavvurlarımız arasındaki ilişkiyi belirler. Burası kilit noktadır, zira bu biçim eksikliğinin yerine Kant, bizim, temsiller koyarak zamandaki teakubu “sonsuz uzanan bir hat halinde” tasavvur ettiğimizi söyler. Zaman, “içinde, çeşitlilik tek boyuttan ibaret bir dizi oluşturur” ve böylelikle “bu hattın niteliklerinden zamanın bütün niteliklerini çıkarırız, tek farkla ki hattın parçaları aynı anda, zamaninkilerse daima peş peşedirler” (a.g.e.: 109). Bundan da bizzat zaman tasavvurunun bir bakış olduğu, yani sübjektif olduğu anlaşılmaktadır. Zaman tüm tezahürlerin apriori biçim şartıdır. Çünkü mekân dış tezahürlerle sınırlıyken tasavvurların her türü iç duyuya ait olmakla zamandandır, öyleyse zaman iç duyularla alakalıdır ve böyle olduğu için dış tezahürlerin de a priori şartıdır: “Şayet ben, tüm dış tezahürler mekândadır ve mekân şartlarınca a priori belirlenmiştir, diyebilirsem, iç duyusu esasınca doğrudan doğruya şunu da söyleyebilirim: bütün tezahürler, yani duyuların bütün nesneleri zamandadır ve mecburen zaman şartlarında yer alırlar.” (a.g.e.: 110)

Yukarıda zaman tasavvurunun sübjektifliğinden bahsedilmesi önemlidir. Çünkü şayet biz, kendi içimize bakış tarzımızı bir kenara koyar da nesneleri zatlari itibariyle nasılsalar öyle kabul edersek, zamanın kıymeti kalmaz, hiç olur. Gelgelelim bu zor bir meseledir. Kant zamanın ancak tezahürlerin açısından bakıldığında objektif hükmü olduğunu söyler, çünkü tezahürler, duyularımızın nesneleri kabul ettiğimiz şeylerdir. Ama şeyi kenara koyup nesneden bahsettiğimiz anda, yani işin içine kendi bakışımız girer girmez nesneliğini kaybederler. Dolayısıyla zaman, bakışımızın sübjektif şartıdır, yani kendi

başına, yani öznenin⁸⁷ haricinde ele alındığında hiç mesabesinde kalır. Ama tezahürleri ele alınca, yani bakışımız devrede olmayınca zaman objektiftir. Çünkü şeylerden bahsedilirken bakış kenara konur, tecrit edilir. Şu halde aynı anlamda yine, eşya büsbütün zamandadır da denemez, çünkü bakış dışarıda bırakılmıştır, hâlbuki zamanın nesne tasavvuruna ait olmasının asıl şartı bakıştır. Sonuçta eşya, duyularla baktığımızda, yani bize görüşleriyle, yani tezahür olarak zamandadır. Böylelikle şey, (duyularla) bakış, tezahür, nesne ve zaman arasında tutarlı ve objektif bir bağ kurulmuş olur. Nitekim Kant, bu iddialarla zamanın “tecrübi gerçekliğinin” öğrenildiğini söylerken (a.g.e.: 111) daha önce de yeri geldikçe belirttiği üzere bakışımız duyulara bağlı olduğundan tecrübenin bize asla zaman şartının kaydına alınmamış bir nesne veremeyeceğini ifade etmektedir. Kant bununla birlikte zamanın mutlak gerçekliğini de reddeder. Çünkü zamanın, “şartı veya niteliği olduğundan ötürü” (a.g.e.: 111) eşyayla bağı vardır. Fakat “şeyin kendisinin hissesine düşen nitelikler bize, duyular yoluyla asla verilemeyecektir. İşte zamanın transsendental ideallığı budur” (a.g.e.: 111). Bu söylenenden maksat zamanın, bakışımız olmaksızın nesnede mündemiç bulunamayacağıdır. Bu, zamanı son derece sübjektif sayan ve kılan⁸⁸ bir görüştür ve mutlak bir zaman anlayışıyla da taban tabana zıttır.

Kant bundan sonra, kuramına getirilen itirazlarla ilgili bazı açıklamalarda bulunur. Bu itirazlara göre, değişim gerçektir ve ancak zamanda mümkündür, öyleyse zaman da gerçektir. Kant bu gerçekliği teslim etmekle birlikte, zamanı nesne olarak gerçek değil de, kendi kendini nesne olarak tasavvur ediş tarzı şeklinde gerçek sayar. Biraz karışık görünmekle birlikte, kendi içinde tutarlı bir ifadedir bu. Kant’ın kastettiği, tecrübeye bağlı gerçekliktir: “Kendim veya başka bir varlık bana duyulurluk kaydı olmaksızın bakabilseydi şu an değişiklik diye tasavvur ettiğimiz belirlenimler, zaman ve dolayısıyla değişim tasavvurunun hiç yer almayacağı bir bilgi verirlerdi.” (a.g.e.: 112) Bu da zaman, tüm tecrübelerin şartıdır demektir. Bundan ötürü gerçekliği tecrübidir. Bu nedenle de zaman mutlak gerçeklik isnat etmenin imkânı yoktur. “Zaman iç bakışımızın kalıbıdır.”

⁸⁷ Kelimenin Latince aslı “subiectum” olup (bir şeyin) altına konan, konmuş bulunan demektir. Bu bakımdan fiilin altında bulunan anlamına gelmekle özellikle Kant felsefesi ve bu felsefede zamanın tuttuğu yer bakımından önemi büyüktür. Tüm Batı dillerinde, hatta kendi kavramlarını üretmekte son derece etkin Almanca’da bile kullanılıyor oluşu, başka kelimeyle ikame edilmesinin, imkânsızlığına denemese de zorluğuna dayanmaktadır. Bu sebepten tez boyunca Türkçe literatürde Fransızca telaffuzundan hareketle “özne” olarak yerleşmiş bulunan aynı kelimeyi tercih etmeyi uygun gördük.

⁸⁸ Yukarıda da bahsedildiği üzere zamanın objektif veçhesinden de bahsedilmekle birlikte Kant bunun için “nesnenin tezahürden ibaret sayılmasını” (a.g.e.: 111) şart koşar.

(a.g.e.: 112) Duyuşla alakalı özel durumundan ayrı bakılacak olsa, ortada zamana dair hiçbir şey kalmayacağından zaman, doğrudan doğruya “nesnelere bakan özneye ilişiktir” (a.g.e.: 112).

Zaman ile mekân tıpkı saf matematik gibidir. Çeşit çeşit sentetik bilgiler çıkarılabilen iki bilgi kaynağıdır. Duyularla bakışın saf kalıplarıdır. Yani şeyin kendisine duyuların bakışı atfedildiğinde, tezahürünün düştüğü kalıplardır. Böylelikle Kant, transsendental estetiğin tek unsurları olarak zaman ile mekânı ortaya koymuş olur. Diğer kavramlar tecrübeyi şart koşarken zaman ve mekân, tecrübenin öncesindeki (bu yüzden a priori) zemindir. Tecrübe ise onların içinde veya onlar üzerinden gerçekleşir. Zaman ve mekânın var olma şartları ise öznedir. Aksi takdirde ortadan kaybolurlar.

Transsendental estetikteki zaman tanımından sonra, zamanın inceleme konusu olduğu bir başlık daha vardır. İkinci bahiste, “Esasların Analitiği” kısmında, “Tecrübe Temsilleri”⁸⁹ bölümünde yer alır. Buraya göre bizzat zamanı idrak etmenin imkânı yoktur, “nesnelerin zamandaki varlıklarının belirlenimi ancak zamandaki irtibatları sayesinde, dolayısıyla yalnız apriori olarak bağlantı kuran kavramlarla gerçekleşir” (a.g.e.: 275). Bu ifadenin dile getirilebilmesi, zamanın mahiyetinin tanımlanmasından sonra mümkün olabilmektedir. Aslında zaman idrak edilebilir değil, içindeki nesnelerle bir tür idrak ettirendir, çünkü zamandaki teakup yoluyla aralarındaki bağlantıyı kurar: “Tecrübe ancak idrak edişlerin birbirine bağlanma zaruretinin tasavvuru sayesinde mümkündür” (a.g.e.: 275). Buradan hareketle Kant, zamana kalıcılık⁹⁰, teakup ve eşzamanlılık diye üç tarz belirler, tüm tezahürlerin zamanla ilişkilerinde bu üç tarz, tecrübenin önünde yer alır. Yani önce bu üç tarz vardır, ardından tecrübe gelir. Bu üç temsilin temelinde yatan esas,

⁸⁹ Alm. Analogie. Duralı (2017) teşbih diye çevirdiyse de Cürçânî *Şerh’ul Mevâkıf*’ında istidlalin türlerini anlatırken “kıyas”, “istikra” ve “temsil”den bahseder (2015: 397), bu sonuncusundan maksadı “analojidir” (aynı zamanda bkz. Rıza Tefvîk, 2015: 182). Nitekim İsmail Fennî de tecrübe temsillerini “mümâselât-ı tecrübe” diye tercüme etmiştir (2014: 36). Ben de bu ikisinden hareketle temsil kullanacağım. Kant felsefi temsilleri matematiktekilerden ayırır, matematik temsiller birer formüldür, iki niceliğin ilişkisindeki eşitliği ifade ederler, kurucudurlar, yani bir orantının üç elemanı mevcutsa dördüncüsü de verilmiş olur, yani kurulabilir. Felsefedeyse eşitlik iki niceliğin değil iki niteliğin ilişkisinin eşitliğidir ve bu eşitlikte, dördüncü eleman, mevcut üç elemandan bizzat çıkarılamaz, çıkarılabilen ancak dördüncü elemanın oranıdır. “Demek ki tecrübe temsili, idraklerden tecrübenin birliğini [...] çıkarmaya yarayan bir kuraldan ibarettir.” (1998: 277-278)

⁹⁰ Kelimenin aslı “Beharrlichkeit”. Topakkaya “süreklilik” demiş (2012: 200). İsabetli olmakla birlikte, tüm tezahürlerin altında yatan esas olarak geriye kalan, varlığını sabit olarak devam ettiren, baki kalan, kalıcı olan zaman manasında ben “kalıcılık” karşılığını tercih ettim.

olabilecek her türlü tecrübi bilinçte istiş’arın⁹¹ her an hepsini zaruri bir birliğe sokmasıdır. Yani Kant’ın yaptığı tecrübi ve transandantal bilinç ayırımında, ilkinde, yani duyular aracılığıyla bakış sonucunda oluşan bilinç bakımından tezahürler zamandaki ilişkilerine göre “sentetik” bir birlik kurarlar (a.g.e.: 276). Diğer bir deyişle istiş’ar aslında iç duyusla alakalıdır, iç duyus bütün tasavvurların timsalidir ve “zamanda gerçekleşen tecrübi bilinçteki çeşitlilikle” (a.g.e.: 276) alakalıdır. Tecrübeye dayalı böylesi bir bilinçte, şeye zamanın içinde yöneltilen bakışta karşılaşılan tezahürlerdeki çeşitlilik istiş’ar edilirken birleştirilir, yani bir bütün haline gelir. Bu girişten sonra aşağıda tek tek temsillerden bahsedilecektir.

İlk temsil, cevherin sürekliliği esasdır, buna göre “tezahürler ne kadar değişirse değişsin cevher sabit kalır, sayısı da tabiatta ne artar ne azalır” (a.g.e.: 280). Tezahürler zamanın içinde ne kadar değişime uğrasa da zamanın kendisi değişmeden kalır. Çünkü ardışıklığı veya eşzamanlığı biz, zamanda tezahürlerin belirlenimi olarak tasavvur ederiz. Fakat daha önce de farklı vesilelerle belirtildiği üzere zamanı yalnız başına idrak etmek mümkün değildir. Bununla birlikte idrak ettiklerimizde, yani tezahürlerde zamanı ortaya koyan veya tezahürlerdeki değişimi idrak ettiren esasa rastlanması lazımdır. İşte tezahürlerdeki cevher, yani onların gerçek tarafı, yani değişimlerin altında yatan ve sürekli aynı kalan esas da, tezahürlerin zamanla ilişkilerini belirlemeye yarayan kalıcılıktır. “Varlıktaki bu kalıcılık değişmeyeceğinden, tabiattaki sayısı da ne artabilecek ne azalabilecektir.” (a.g.e.: 281) Zaman ilişkisini mümkün kılan kalıcılıktır. Kant, bir tek zamandaş ve tedrici olanı zaman ilişkisinden sayar. Bu zamandaşlık ile tedricilik ancak kalıcılığın içinde imkân kazanacaktır. Çünkü ona göre zamanı tecrübe yoluyla tasavvur edişin altında yatan esas, kalıcılıktır. Kalıcılık sayesinde, zamanı belirlemek mümkün olur. Yani esas itibarıyla zamanı ifade eden, kalıcılıktır. Bütün tezahürlerin ve değişimlerin varlığını tamamlayan unsur da yine kalıcılıktır⁹². Kalıcılık

⁹¹ Aslında “Apperzeption”. Türkçede son zamanlar kullanılan “tamalgi” karşılığı, açıktır ki “idrâk-i dakik”in kötü bir tercümesidir. Rıza Tevfik, kavramı felsefi anlamda ilk kullanan Leibniz’den hareketle yaptığı açıklamalarda onun yaklaşımının aslında Kartezyen düşüncedekiyle benzerliğine dikkat çekerek Descartes’ın çağdaşı Kınalızâde’nin tamamen aynı manada “istış’ar” tabirini kullandığını meşhur eseri *Ahlâk-ı Alâî*’den iktibasla göstermek suretiyle ispat eder (bkz. 2015: 241-243). Bu çalışmada da aynı karşılık tercih edilecektir.

⁹² Gelgelelim burada bir ihtilaf ortaya çıkmaktadır, zira Kant yukarıda zamanın üç tarzından bahisle eşzamanlılığı da bunlara dâhil etmişken bu ilk temsil altında onu bu tarzlardan saymamaktadır (krş. 1998: 281). Aslında transandantal estetikteki tutumu bakımından tutarlıdır, çünkü eşya zamanda değil ancak

zaman sırasının farklı kısımlarında varlığa bir nicelik katar. Bu niceliğe süre denir. Varlığın zamanla ilişkisini kuran kalıcılıktır. Yukarıda adı geçen, idrak edilenlerdeki, yani tecrübedeki sentetik birliğin esası da yine zamandaki kalıcılıktır. Dünyadaki tüm değişimlerde cevher kalır, arazlar değişir. Aslında şimdiye kadar herkesin bu fikirde olduğunu tespit ettiğini söyleyen Kant, böyle olmakla birlikte, ispatına hiçbir yerde rastlamadığı kaydını düşerek, cevherin kalıcı olup arazların değiştiği tespitinin ancak kendisi tarafından sağlandığını da ima etmiş olur. Bunun yanısıra zaman söz konusu olduğunda, kendisinden bahsetmenin adeta kaçınılmaz olduğu değişim kavramını da, yine kalıcılık üzerinden tashih eder ve şöyle söyler:

Meydana gelmek ve yok olmak, meydana gelenin veya yok olanın değişimi değildir. Değişim aynı nesnenin başka türlü varoluş şeklidir ve öncekini takip eder. Onun için de değişen her şey kalıcıdır, yalnızca durum değişir⁹³. [...] O yüzden değişim ancak cevher üzerinden idrak edilebilir, meydana gelişin veya yok oluşun kendisi ise kalıcılığın belirlenimi olmaksızın asla idrak edilemez, çünkü bir durumdan öbürüne ve yokluktan varlığa geçiş tasavvurunu mümkün kılan işbu kalıcılıktır. (a.g.e.: 285)

Kant'ın yukarıdaki savının anlaşılması, verdiği şu örnekle kolaylaşır. Bir şey var olmaya başlasa, var olmadığı bir zaman dilimi olması gerekecektir. O zaman dilimi de ancak ve ancak var olana iliştilerilebilir. Çünkü geçmiş bulunan boş bir zaman idrak edilemez. Fakat söz konusu meydana geliş önceden var olup da meydana gelmekte olana dek sürüp gidene bağlanırsa, sonuncusu ilkini, yani kalıcı olanı belirler.

İkinci temsil, sebeplilik bağı yarasınca zamandaki teakuptur. Sebeplilik bağı demek sebep sonuç ilişkisi demektir. Yani tüm değişimler sebebe ve sonuca bağlıdır. Birinci temilde bahsedildiği üzere kalıcılık sayesinde bir durumdan öbürüne geçiş mümkün olmaktadır. Demek ki burada birbirini takip ediş, yani teakup vardır. Bir durumun bir başkasını, yokluğun varlığı takip etmesi bu cümledendir. Yine ilk temilde cevherdeki meydana gelişin veya yok oluşun bizzat vuku bulmadığı gösterilmişti. Şimdi buradan hareketle tezahürlerin birbirlerini takip edişiyile öznenin aslında zamandaki iki idraki birbirine bağladığı söz konusu edilmektedir. İşte bu bağlayış Kant'a göre "salt duyusun veya bakışın işi değildir, aksine zaman ilişkisine bakarak iç duyusu belirleyen hayalgücünün terkip kudretinin mahsulüdür" (a.g.e.: 287). Elde iki durum olsun. Hayalgücü bunlardan birini zamanda öbürünün önüne koyacaktır. Hüküm sabittir, zamanın kendisi idrak

mekânda yan yana bulunabilecektir. Oysa tecrübe temsillerinin başında eşzamanlılık apaçık zamanın tarzlarından (modus) sayılmıştır.

⁹³ Yani bir durumun yerine bir başkası geçer.

edilemez. Öyleyse burada idrak edilen, zamanın teakup tarzıdır, çünkü nasıl zamanın kendisi idrak edilemezse nesnede önden giden ile takip eden de nesnenin üzerinden tayin edilemez. Şu halde öznenin, bilincinde olduğu tek şey hayalgücünün, durumlardan birini önceye, öbürünü sonraya koyuşudur, “diğer bir deyişle birbirini takip eden tezahürlerin nesneyle ilişkisi salt idrak yoluyla belirsiz kalır” (a.g.e.: 288). Belirlenebilmesi için iki durumun birbiriyle nispeti bakımından hangisinin öne, hangisinin sona konması gerektiği düşünülmelidir. Bu ikisini birleştirecek kavramsa Kant’a göre salt müdrikeye ait bir kavram olabilir, yani kaynağı idrakte değil müdrikededir, işte bu kavram sebep sonuç ilişkisi kavramıdır. Yani tecrübe veya diğer bir deyişle tezahürlerin tecrübeyle bilinmesi ancak tezahürlerin birbirini takip edişini, dolayısıyla bütün değişimleri, sebeplilik yasasına tabi kılmakla mümkündür.

Burada sebep-sonucun, yani bir durumdan öbür duruma geçişin birbirini takip edişi bir tedricilik ortaya koymaktadır. “Tezahürdeki çeşitliliğin saf tasavvuru daima tedricidir. Parçaların tasavvuru birbirlerini takip eder. [...] Tezahürlerin çeşitliliği zihinde daima tedricen oluşturulur.” (a.g.e.: 288-289). Yani bakış, şeye yöneltildiğinde ondaki tezahürler zihinde safi tasavvur⁹⁴ yoluyla birleştirilir ve öylece ortaya çıkar. Zira tezahürler şeylerin kendisi değildir, “şeylerin kendisinin [...] nasıl olabileceği bilgi sahamızın tamamen dışındadır” (a.g.e.: 289). Bununla birlikte bir şeylerin olup bitmesi tecrübeyle idrak edilemez, edilebilmesi için önden muhakkak o yeni durumu barındırmayan bir tezahürün onun önünden gelmesi gerekir. Demek ki her olup bitenin saf tasavvuru bir idrak silsilesidir, yani her zaman bir önceki hali takip eden bir başka idrakin gelmesi gerekir. Bir şeylerin cereyan ettiğini her tecrübe edişimizde öncesinde bir şeylerin bulunmasını, şimdikinın bir kurala uyarak onu takip etmesini şart koşarız. Ancak böylelikle tezahürler zamanla ilişki kurarlar, çünkü o, önceki bir durumda olanı takip etmiştir. Demek ki;

önceki zamanın, sonrakini belirlemesi gerekliliği [...] tüm idrak edişlerin şekli şartıysa (sonrakine ancak önceki aracılığıyla ulaşabilirim) geçmiş zaman tezahürlerinin sonraki zamandaki bütün varoluşu belirlemesi [...] de zaman sırasındaki tecrübi tasavvur için gerekli yasadır. Zira zamanların insicamındaki bu sürekliliği ancak tezahürler üzerinden tecrübe ederek tanıyabiliriz. (a.g.e.: 296)

⁹⁴ Aslı: Apprehension.

Zamandaki sürekliliği anlamak için tezahürler ve tecrübe gerekirken tecrübenin olabilme şartı da müdrikdir, müdrikenin ilk görevi ise nesneleri tasavvur edebilmeyi mümkün kılmaktır. Peki, nasıl mümkün kılacaktır? İşte burada yine zaman devreye girmekte, müdrike zamandaki düzeni tezahürlere ve tezahürlerin varlığına aktarmakla onları tasavvur etme imkânını sağlamaktadır. Bu aktarış sırasında da her bir tezahürü, mukaddemlerine bakarak zamanda önceden belirlenmiş yerine koyar: “Demek ki bir şeyin olup bitmesi, idraktır, idrak mümkün tecrübedendir, mümkün tecrübe benim tezahürü, yerli yerinde, zamanda, belirli, dolayısıyla nesne olarak görmemle gerçekleşir, bu nesneyse idraklerle ilişkisindeki bir kurala göre her an bulunabilir.” (a.g.e.: 297) Şu halde tezahür, tecrübe ve müdrike arasındaki ilişki zamandaki teakuba dayalı bir kurala dayanarak kurulduğuna göre sebeplilik bağı bu ilişkinin neresinde durmaktadır? Kant bunu, söz konusu kuralın, önceden olan tezahürün tekrar meydana geliş şartında bulunduğunu belirterek tecrübenin sebebini yeter sebep önermesine bağlar. Dolayısıyla söz konusu sebebe her rastlandığında sonucu o tezahür olacak, tezahürler nesne olarak bilinecektir: “Öyleyse tezahürlerin [...], önlerinde yer alanı, sonradan olanı [...] varlığına göre mecburen ve zamandaki bir kurala göre belirlediği ilişkisi, yani sebebin sonuçla ilişkisi tecrübi hükümlerimizin objektif geçerliliğinin şartıdır [...].” (a.g.e.: 297-298). Zaman düzenindeki bu sebep sonuç ilişkisini teşhis etmek için bir örnek verir. Bir oda sıcak olsa, sıcaklığın sebebini bulmak amacıyla etrafa baktığımda soba görsem, sobanın sıcaklık yaymasının sonucu ile odanın sıcaklığı eşzamanlıdır sanılabilir. Gelgelelim bu, eşzamanlılık değildir. Sobanın sıcaklık yayması ile odanın ısınması arasında bir an geçer ki o an ortadan kaldırılsa sonuç vaki olmayacaktır. İşte buradan da sebeplilik bağının zamandaki sürece değil sıraya/düzene dönük olduğu görülmektedir. Sebep-sonuç ilişkisinde ilkinden ikinciye bir değişim mevcuttur. Değişim, soba örneğindeki gibi, “iki an arasındadır, biri şeyin çıktığı, ikincisiye ulaştığı andır. İşte böylelikle değişimin sınırları belirlenmiş olur” (a.g.e.: 304). Sebep-sonuç silsilesinde de sebeplerin, sonuçların varlığını kaçınılmaz şekilde beraberinde getirmesi sayesinde zaman ilişkileri tecrübeyle bilinebilmektedir.

Üçüncü ve son temsil etkileşim veya beraberlik kanununca eşzamanlılık esasıdır. Eşzamanlılık nedir? Eşyanın aynı zamanda bulunmasıdır. Aynı zamanda bulundukları ise şöyle anlaşılır:

Saf tasavvurun terkinindeki düzen eşyanın çeşitliliğine lakayt kalıyorsa, yani A'dan B, C, D yoluyla E'ye veya tam tersine E'den A'ya gidebiliyorsa. Çünkü saf tasavvur zamanda peş peşe (A'dan başlayıp E'de bitecek düzende) olursa ona E'nin idrakiyle başlayıp geriye doğru A'ya gitmek mümkün olmayacaktır, zira A geçmiş zamana aittir ve artık saf tasavvurun nesnesi olamayacaktır. (a.g.e.: 306-307)

Fakat buradan anlaşıldığı kadarıyla çeşit çeşit şeylerin aynı zamanda bulunuyor olması meseleyi çözmeyecektir. Bunların bir de yekdiğerine etkide bulunuyor olması, yani bir etkileşimin mevcut bulunması gerekecektir. Aksi takdirde bomboş bir mekânla birbirinden ayrılmış eşya, gerçi zamanda varlığını bulacak ama birbirlerine etkileri ayırt edilemeyeceğinden, tezahürlerinin öbürlerini takip edip etmediği de, dolayısıyla aynı zamanda olup olmadıkları da fark edilemeyecektir. İşte tam bu arada beraberlik kavramı devreye girer. Kant buna “dinamik beraberlik” der. Amacı eşyanın aynı zamanda bulunduğunun fark edilebilmesi için de bir sebeplilik bağının kurulabilmesinin gerekliliğidir. Buna göre her cevher diğerkindeki belli başlı belirlenimlerin sebepliliğini, diğerk yandan da bu sebepliliğin etkilerini içinde barındırmalıdır (a.g.e.: 308-309). Yani iki farklı cevher eşzamanlıdır diyebilmek için bunların birbirleriyle sebep-sonuç bağları olmalıdır. Bu beraberlik olmadığı takdirde idrak edilmelerinin de birbirleriyle bağı bulunamayacak, kopuk kopuk olacaklardır.

Tezahürlerin zamandaki varlıklarını belirleme esaslarından ibaret sayılan (krş. a.g.e.: 311) üç tecrübe temsili böylece ifade edilmiş olmaktadır. Böylelikle önce zamanın mahiyeti, sonra da zamanın, tezahürlerin varlıklarını belirlemedeki tarzları açıklanmıştır. Bu sayede zamanın kendisinin, idrakin nesnesi olamayacağından söz ederek ancak tezahürlerin varlığına bütünlük sağlayacak müdrike kuralı, yani bir nevi bir idrak ettirici olduğu gösterilmiştir.

2.10. Hegel: Mekânın Olumsuzlanması Olarak Zaman

Hegel'in zamanla ilgili görüşlerine esas teşkil etmesi bakımından burada *Felsefî Bilimler Ansiklopedisi*'ndeki (1986) Tabiat Felsefesi başlığının “Mekanik” bölümü incelenecektir. Hegel'in zaman hakkındaki tanımı biraz belirsizdir ve yorumlanarak açılması gerekmektedir: “Kendinin-dışındalığın negatif birliği olarak zaman, mutlaka soyut ve tasavvuri bir şeydir.” (a.g.e.: 48) Hegel'in alıntındaki “kendinin-dışındalık”tan amacının ne olduğunu anlamak için önce mekândan ne anladığına bakmak gereklidir. Hegel'e göre göre mekân, “doğrudan doğruya kendi-dışındalığın tıpkısıdır, yani *nokta*dır” (a.g.e.: 44). Burada ilkin mekân noktaya indirilir. Noktanın mekânlılığı, yani mekân olma durumu,

kendini ortadan kaldırıp *çizgi/doğru* oluşudur. Bu ondaki ilk farklılaşmadır. Böylelikle mekânda olmuş bulunur. Başkalaşması mekânın olumsuzlanmasının olumsuzlanmasıdır. Çünkü tek başına nokta, mekânın olumsuzlanmasıdır. Böyleyken çizgi haline kavuşmakla olumsuzlanışını olumsuzlamış olur, başkalığı içinde hakikat kazanır. Böylelikle de *alana* geçer. Alan, çizgi ve nokta karşısında kesinlik arz eder. Ayrıca mekânın olumsuzlanması ortadan kalktığı için bütünlüğü tekrar kurulmuş olur. Fakat ne çizgi noktadan, ne alan çizgiden meydana gelir. Çünkü çizgi noktanın kendi dışında bulunması, yani kendini ortadan kaldırıp mekânla ilgi kurması demektir. Aynısı alan için de geçerlidir. O da çizginin kendini lağvetmesi ve böylelikle kendi dışında bulunmasıdır. Demek ki bunlar arasında bir etkileşim vardır. Çünkü kendilerini olumsuzlamakla var olurlar. İlk mahreç noktadır. Öyleyse nokta pozisyonudur, dolayısıyla pozitifdir. Mekân da pozitifdir. Pozitifliği noktanın çizgiyle negatif, çizginin de alanla negatif kılınmasından, yani negatifin negatifinin pozitif olmasındandır. İmdi kendi-dışındalık, nokta ve mekânlılık ilişkisi üzerinden açıklandığına göre baştaki zaman tanımına geri dönülebilir. Tanım, zamanı, kendi-dışındalığın negatif birliği saymaktaydı. Öyleyse;

Nokta olarak mekâna taalluk eden ve mekânda çizgi ve alan olarak negatifliğin belirlenimlerini inkişaf ettiren negatiflik, kendi-dışındalık dairesinde pekâlâ *kendi başı* nadır ve belirlenimlerini burada, aynı zamanda da kendi-dışındalık dairesinde vaz edici, bu sırada da sakın yanyanalığa lakayt görünümlüdür. Negatiflik işte böyle tek başına bulundukta zamandır. (a.g.e.: 47-48)

Epey karışık görünen tanımı açmaya çalışalım. Hegel’de zaman ve mekân daha önceki filozofların hiçbirinde görmediğimiz kadar iç içe geçmiş vaziyette görünmektedir. Ona göre mekân bir yandan her şeyin varlığını sürdürdüğü, öte yandan da bu varoluş şeklinin bir sınırına kavuştuğu “doğrudan ve var bulunan niceliktir” (a.g.e.: 48). Öyleyse her şey mekânda kaimdir ve mekân her şeyin bu kaim oluşunun aynı zamanda sınırındır. Böylelikle mekân bizzat olumsuzluk barındırmakla bir tezattır, buradaki olumsuzluk dağıla dağıla, yukarıdaki alıntıda geçtiği şekliyle, lakayt bir varoluşa dönüşür. Söz konusu tezadı açıklamak için şu alıntıya müracaat etmenin yardımı dokunabilir: “Mekân, başkalığı demek olan sınırının ötesindeyken de kendi yanındadır ve birbirinin dışında bulunıştaki bu birlik devamlılıktır.” (a.g.e.: 43) Yani mekânda biri kendinin dışına çıkma, biri de devamlılık olmak üzere iki an vardır. Bu anların birbirlerini lağvediş de zamandır. Mekânın saf nicelik oluşu, “negatifin kendisi, yani zamandır” (a.g.e.: 48). Hegel’e göre zaman demek mekânın hakikati demektir. Mesela alan, yukarıda da bahsedildiği gibi,

olumsuzlanmanın olumsuzlanmasıdır ama hakikati gereği mekândan farklıdır. Çünkü mekânın hakikati zamandır, mekân burada zamana dönüşür.

Mekân daha önce kendi-dışındalık olarak tanımlanmışken zaman bu kendi-dışındalığın negatif birliğidir, denmişti; böylelikle o kendi-dışındalığı olumsuzlayarak mutlak bir soyutluk olmaktadır. Hegel bunu şöyle açıklamaktadır: “Zaman, olarak olmayan ve olmayarak olan varlıktır, *bakılan* [angeschaut<Anschauung] oluştur [...]” (a.g.e.: 48) Burada oluştan söz edilmekle zamanın yeni bir veçhesi dile getirilmiş olmaktadır. Genelde meydana geliş ve geçip gitme zamanda olur denirken Hegel, oluşu bizzat zaman olarak görür. Zaman her şeyi doğurup doğurduklarını mahveden “Kronos”tur (a.g.e.: 49). Yani her şey zamanda varlık bulur ve her varlığın son bulduğu yer de yine zamandır. Gelgelelim zamanı, yine Hegel’in benzetmesiyle, akıp giderken her şeyi de kendisiyle birlikte kapıp götüren bir akıntıya bırakılmış bir kap misali görmemek lazımdır. Zaman buradaki tükenişin tecrit edilmesi demektir. Yani tükenişin kavramlaştırılmasıdır. Eşyanın sonlu oluşu, zamanla kayıtlı bulunmasından ileri gelmemektedir. Diğer bir ifadeyle, eşya zamanlı olduğu için sonlu değildir. Eşya zamanlıdır, yani zamanla oranı vardır; zamanı oluşturan, eşyanın meydana geliş ve tükenişi, ömrünü tüketişidir.

Zamanın oluş diye tanımlanması bakımından Hegel, üç boyutundan bahseder. Bu boyutlar hâlihazır, gelecek ve geçmiştir. Bunlar “zahiriliğin bizzat *oluşu*, bu oluşun dağılarak hiçliğe geçiş olarak varlık ile varlığa geçiş olarak hiçlik arasındaki farklar halini almasıdır” (a.g.e.: 51). Yani zamanın boyutlarında varlık ile hiçlik arasında geçişler olur. Varlık ile hiçlik arasındaki farkların kaybolup doğrudan doğruya teklik halini alması ise “şimdi” olarak hâlihazırdır (a.g.e.: 52). Çünkü geçmişte varlık, gelecekteyse yokluk esastır. Var bulunan ve ona sabitlenmiş şimdi ise sonlu hâlihazırdır. Yani geçmişteki yokluk ile gelecekteki varlık arasındaki farkların ortadan kalkıp bir oluşudur. Dolayısıyla hâlihazır negatif bir birliktir:

Yerine şimdinin geçtiği varlığın yokluğu geçmiş, hâlihazırda muhtevi bulunan yokluğun varlığı gelecektir. Pozitif zaman anlamında onun için şu söylenebilir: Sadece hâlihazır vardır, öncesi ile sonrası yoktur ama somut hâlihazır geçmişin sonucudur ve geleceğe gebedir. Böylelikle hakiki hâlihazır sonsuzluktur⁹⁵. (a.g.e.: 55)

⁹⁵ Sonsuzluk, mutlak zamansızlıktır. Ama zaman, kavram itibariyle, yani zamanın zamanlığı bakımından sonsuz olandır, sonsuz olmasından ötürü de mutlak hâlihazırdır. Burada sonsuz olan zaman değil, zaman kavramıdır, yani zamanın kendisidir demek yerinde olacaktır. Bunu söylemek, fikrin ve zihnin zamanın

Bu hâlihazır geçmiş ile geleceğin tek tek soyut anlarından farklıdır. Aslında Hegel’e göre zaman işte bu hâlihazırdır. “Şimdi” dendiği vakit tabiatta varlığını sürdüren farklar söz konusu olmaz. Yani zamanın hâlihazır, geçmiş ve gelecek boyutlarının farkları söz konusu olmaz. Bu farklar sübjektiftir. Kişinin tasavvurunda vardır, varlıklarının gerekliliği tasavvurdan ibarettir. Bununla birlikte tabiattaki varlıklarıyla zamanın geçmiş ile geleceği mekândır, çünkü “mekân olumsuzlanmış zamandır”. Zaman ile mekân arasında böyle negatif bir etkileşim mevcuttur, biri diğerrinin olumsuzlanmasıdır.

2.11. Schopenhauer: Sebeplilikle İdrak Edilen Zaman

Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel vom zureichenden Grunde* [Yeter Sebebin Dörtlü Kökü Üzerine] başlıklı doktora tezinde, nesnelerin tez başlığındaki önermeye dayanmak suretiyle birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde bulunduklarını ayrıntısıyla gösterir. Schopenhauer, nesnelerin nesne oldukları müddetçe tasavvurdan ibaret sayıldıklarını ve dağılarak imkânları nispetince ayrıldıkları sınıfların yine bu önermeyle nasıl bağının olduğunu tasvir ettiğini belirtir. Doktora tezini, *Die Welt als Wille und Vorstellung* [İrade ve Tasavvur Olarak Dünya] adlı en tanınmış eserini okumak için bir nevi kılavuz yerine koyduğunu ifade eder. Çünkü tezde yazılanların hepsinin okunup bilindiğini farz etmekte, bu kabulünden ötürü de yazdıklarını tekrar etmek istememektedir (krş. 2009: 28).

Schopenhauer yeter sebep önermesini, aslen bilgilerin birbirine bağlandığı bir sistem, bir bütün saydığı bilimlerin temeli görmekte, bu önerme, söz konusu her sistemin halkalarını birbirine bağlamaktadır. Eğer temelde sebep varsa sebebi sorma hakkı doğacağından, bilimlerin anası da neden sorusu olacaktır. Kendisi önermenin en genel hali olarak Wolff’un, “hiçbir şeyin oluşu sebepsiz değildir” mealindeki “Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit” ifadesini benimser (2014: 9). Önermeyi kendinden önce ele alan filozoflarla tartışması bir yana, kendisi, tezinin başlığının da belirttiği üzere, yeter sebep önermesinin dörtlü kökünden bahseder. Schopenhauer’in dörtlü kök ifadesi, nesneler arasında özne-nesne ilişkisi içerisinde bir mütekabiliyet bağının olması ve bu bağın, nesneler türlerine göre farklı suretlere büründüğü için, değişen ve çeşit çeşit cinsler halini almakla birlikte, aslında dört cinse indirilebilecek olup, “bizim için nesne halini

üstünde olduğunu söylemeyi de kolaylaştırır. Nitekim Hegel’e göre zihin (Geist) sonsuzdur, çünkü zaman kavramı da öyledir, kavramı düşünen, zihin olduğuna göre zihnin de sonsuz olması gerekir.

alabilecek her şeyin, yani tüm tasavvurlarımızın parçalarına ayrılabilceği dört sınıftan” (a.g.e.: 25) oluşması nedeniyle önermenin kökünü ortaya koyarken yer vereceği sınıfların adedinden ileri gelmektedir.

Nesnelerin ilk sınıfı sadece düşüncede olmadıkları için, yalnızca şekli olanı değil maddiyi de içermektedirler. Bu sebepten tam ve doğrudan doğruya duyulardan doğduklarından bu ilk sınıfa tecrübi tasavvurlar sınıfıdır. Bunlar zaman, mekân ve sebeplilik yasalarınca tecrübi gerçekliğimizi oluştururlar. “Bu tasavvurların *tek şekli zaman olsa eşzamanlılık da, kalıcı bir şey de, süre de olmazdı.*” (a.g.e.: 27) Buradan Schopenhauer’in zaman anlayışına dair ilk çıkarımda bulunmak mümkün olacaktır. Çünkü Schopenhauer, eşzamanlılık, kalıcılık ve süre için zamanın tek başına yeterli olmayacağını düşünmektedir. Peki, bunları sağlayacak olan nedir? “Zaman ancak dolu olduğunda, devam ettiğiyse içini dolduranların değişimiyle idrak edilir.” (a.g.e.: 27) Bu ifade açıkça göstermektedir ki Schopenhauer için de zamanın kendisinin idrak edilmesi söz konusu değildir. Zamanın idrak edilmesi, içinde varlığın bulunmasına, bununla birlikte bulunanların da değişime uğramasına bağlıdır. Öyleyse Schopenhauer zamanı mutlak görmez. Bununla birlikte zaman yine de tek başına yeterli değildir. Bir nesnenin kalıcılığı ancak onunla eşzamanlı bulunan başka nesnelerin değişimiyle anlaşılacaktır. Fakat yukarıda da belirtildiği üzere tek başına zaman kalıcılık, eşzamanlılık ve süre için yeterli değildir. Öyleyse kalıcılığın da bağlı bulunduğu eşzamanlılığın mümkün olabilmesi için mekâna da ihtiyaç vardır. Burada zaman ile mekân arasında bir etkileşim ortaya çıkar⁹⁶. Çünkü eşzamanlılık için bir yandan mekâna da ihtiyaç duyulurken Schopenhauer’in sözünü ettiği bu ilk nesne sınıfındaki tasavvurların yalın biçiminin mekân olması da ihtimal dışı kalmaktadır. Nitekim değişimin⁹⁷ tek başına mekânda olması mümkün değildir. Değişimde iki hâlin birbirini takip etmesi, yani yukarıda da bazı başlıklarda temas edildiği üzere, teakup gerekli olduğundan bir peşpeşelik, ardışıklık ihtiyacı

⁹⁶ Hegel’de de benzer bir durum söz konusuydu. Fakat orada biri, yekdiğerinin nefyi halinde tecelli ediyordu.

⁹⁷ Değişimden maksada dipnot düşme gereği duymamın sebebi meselenin –Kant’ın tecrübe temsillerinde de olduğu üzere– tavih edilmesi ihtiyacıdır. Aslında değişim, farklı değışiklik türlerini kapsar üst bir başlık olarak değerlendirilmelidir, zira Almanca bunun ayrımını –kısmen– gözetmekte ve söz konusu ayrım bir fark teşkil etmektedir. Burada Schopenhauer de iki farklı değişimden söz etmektedir. Bunlardan ilki *Wechsel*’dir ki bir nesnenin yerine başkasının geçmesidir, buna tebdil; ikincisi ise *Veränderung*’tur ki bir nesnenin özünde vuku bulan değişimdir, buna da taşıyir denebilir (Sami, Şemseddin 2015: 296, 330). Bu ayrımlar her iki dilde de birbirleri yerine kullanılabildiği için kesin olmadıklarından, metinlerin asıllarında özellikle fark belirtilmediği müddetçe ben de *değiş-* kökünü kullanacağım.

doğmakta, bu ise ancak zamanla mümkün olmaktadır. Çünkü zamanda ardışıklık, mekândaysa yanyanalık söz konusudur. Böylelikle zaman ve mekân birbirini gerekser. Teakup zamanda olduğundan “zaman, aynı şeyde zıt belirlenimlerin olması imkânı diye de tanımlanabilir” (a.g.e.: 28).

Schopenhauer’e göre tecrübi tasavvurların kalıpları olan zaman ile mekânın ortak noktaları sırasıyla bölünebilirlik ve uzanımlarının sonsuzluğu olsa da, ardışıklık ve yanyanalık bakımından birinin belirleyici unsurunun diğerinde önemi olmaması nedeniyle temelden farklıdır. Oysa gerçekliğin kurulmasının şartı, her ikisini birleştirmektir. Bu da ancak duyuların bu farklı cinsten kalıplarını kendine has göreviyle kavuşturarak, birbirlerine geçmelerini sağlamak suretiyle “tecrübi gerçekliği meydana getiren” (a.g.e.: 28) müdrikeyle mümkün olmaktadır. Schopenhauer, zaman ile mekânın, temellerinde yatan bu farktan doğan zıtlığına rağmen maddede nasıl dengeye oturduklarını filozof yirmi sekiz madde halinde *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya* adlı eserinde ayrıntılarıyla vermektedir. Zaman-mekân-madde üçlüsünden oluşan tablonun zaman kısmı, konumuz için önemi dolayısıyla, aşağıda sıralanmıştır:

- 1) Tek bir zaman vardır, farklı tüm zamanlarsa onun parçasıdır⁹⁸.
- 2) Farklı zamanlar aynı zamanda değil peş peşedir.
- 3) Zamanın olmaması düşünülemez, içindekiler olmayabilir.
- 4) Zamanın geçmiş, hal ve gelecek diye üç bölümü vardır, bunlar bir vasat noktasiyla iki yön oluştururlar.
- 5) Zaman sonsuza dek bölünebilir.
- 6) Zaman homojendir, mütemadidir, yani hiçbir parçası öbüründen farklı ve zaman olmayan bir şeyle ayrı değildir.
- 7) Zamanın başı da sonu da yoktur, her baş ve son onun içindedir.
- 8) Zaman sayesinde sayarız.
- 9) Ritim ancak zamandadır.
- 10) Zamanın kanunlarını *apriori* biliriz.
- 11) Zamana, ancak çizgi şeklinde olsa da, *apriori* bakılabilir.
- 12) Zamanın kalıcılığı yoktur, var olur olmaz geçer.

⁹⁸ Nitekim filozof geçmiş, hâl ve gelecek ayrımını yapmakla birlikte mesela hiçbir insanın ne geçmişte ne gelecekte yaşadığını, tüm yaşayışın tek biçiminin hâl olduğunu kaydetmektedir (2009: 250).

- 13) Zaman muttasıldır.
- 14) Zamanda olan her şeyin süresi vardır.
- 15) Zamanın süresi yoktur, tüm süre onun içindedir ve muttasıl gidişinin tersine, kalanın sebat edişidir.
- 16) Her hareket ancak zamanda mümkündür.
- 17) Mekân aynı kaldığında, hız, zamanla ters orantılıdır.
- 18) Zaman doğrudan kendi aracılığıyla değil ancak dolaylı olarak, hareket aracılığıyla ölçülebilir ki hareket hem zaman hem mekândadır: böylece güneşin ve saatin hareketi zamanı ölçer.
- 19) Zaman her zaman ve zemindedir: Zamanın her parçası bütün mekânda aynı anda bulunur.
- 20) Zamanda tek başına kalsa her şey peş peşe bulunurdu.
- 21) Zaman arazların değişimini mümkün kılar.
- 22) Zamanın her parçası maddenin bütün parçalarını barındırır.
- 23) Zaman *principium individuationis*'tir [bölünmezlik esası].
- 24) Şimdinin süresi yoktur.
- 25) Zamanın kendisi boştur, belirlenimi yoktur.
- 26) Her ânın şartı önceki andır, ancak önceki, olmayı bırakınca, olur. (...)
- 27) Zaman, aritmetiği mümkün kılar.
- 28) Aritmetiğin basit tarafı birimdir. (2009: 506-508)

Bu sıralamadan önce, son olarak tasavvurun nasıl oluştuğundan bahsetmiş, bunun için zaman ile mekânın müdrike sayesinde birleştirilmesi gerektiğini belirtmiştik. Müdrikeye bu birleşmeyi yaptıran, öznedir. Tasavvur doğrudan hâlihazırdadır, çünkü müdrike zaman ile mekânı birleştirerek tasavvuru meydana getirirken eldeki tasavvurlar tecrübi gerçekliği oluşturmaz. Tasavvurların her biri iç duyusun tasavvurları olarak salt zamanda idrak edilir. Bu idrak ediş ise söz konusu salt zamanın birbirinden ayrılan doğrultuları arasındaki vasat noktasında belirir. Schopenhauer'ın zaman dair oluşturduğu listenin dördüncü maddesinde de geçen bu vasat noktasına Schopenhauer hâlihazır adını verir. Demek ki tasavvurlar doğrudan hâlihazırda oluşurlar. Salt zamanda eşzamanlılık olmadığından iki tasavvurun yan yana bulunması da mümkün değildir. Yani her bir tasavvur yekdiğerinin yerini alacaktır. Buna rağmen her şeyi kavrayıcı bir gerçeklik

bütünü nasıl oluşur, nasıl değerlendirilmelidir gibi meseleler konumuzun dışına taşıdığından burada üzerlerinde durulmayacaktır.

Schopenhauer'in doktora tezine seçtiği başlıktan da açıkça anlaşıldığı üzere sebeplilik, konusu itibariyle merkezî bir öneme sahiptir. Zamanla da doğrudan alakalı olduğu ve benzer bir yaklaşımı Kant'ta da gördüğümüz için Schopenhauer, hem de oldukça basit olarak nitelediği sebeplilik yasasından ne anladığının şöyle açıklar:

Bir veya birden fazla gerçek nesnenin yeni bir durumu hâsıl oluyorsa öncesinde başka bir tanesinin de bulunması lazımdır, yeni durum da muntazaman, yani bir öncesinde ne zaman başka durum varsa peşinden gelir. Böylesi bir peşinden geliş, *sonucu olmak* demektir, ilk durum *illet*⁹⁹, ikincisiyse *etkidir*. Mesela bir cisim tutuşsa bu yanma durumunun öncesinde 1) oksijenle uygunluk, 2) oksijenle temas, 3) belirli bir sıcaklık durumunun bulunması lazımdır. Çünkü bu durum mevcut bulunur bulunmaz, doğrudan, tutuşma sonucu doğacağından fakat tutuşma ancak şimdi gerçekleştiğinden öbür durum daima varolmuştur denemez, ancak şimdi gerçekleşmiş olabilir. İşte bu gerçekleşmeye *değişim* denir. Onun için de sebeplilik yasası *değişimlerle* münhasır bir ilişki içinde durur ve daima onlarla alakalıdır. [...] Bu, sebeplilik zinciridir: mecburen başlangıçsızdır. (a.g.e.: 31)

Çalışmamızda daha önce zamanın idrakinin değişimle olacağından bahsedilmişti. Yukarıdaki alıntının da gösterdiği gibi Schopenhauer'de değişim sebeplilik zincirinin parçasıdır. Bu da zamanın sebeplilikle doğrudan ilgili olduğu anlamına gelir. Bu ilgi onu başlangıçsızlığa da götürür. Çünkü sürekli bir illet-etki ve bunun sonucu olarak değişim zinciri varsa, Schopenhauer, başının olamayacağını öne sürer.

Zaman, mekân ve sebepliliğin tasavvuru oluşturmaktaki yerlerine bakarken, duyuların önemi teslim edilmeli, fakat onlara tasavvuru kurgulama rolü biçilmemelidir. Çünkü Schopenhauer mekânın bakışın, zamanınsa değişimin kalıbı, öte yandan sebeplilik yasasının gerçekleşen değişimlerin düzenleyicisi olarak bütün tecrübelerden önce müdrikede bulunmaları gerektiğini şart koşar (a.g.e.: 48). Aksi takdirde tasavvurları salt duyular aracılığıyla kurabileceğini sanmak “çılgınlıkla” (a.g.e.: 45) eşdeğerdir. Duyular nesneye dair veri aktarır, müdrike bunlara mekânda bakarak, zamandaki değişimlerini sebeplilik yasasınca idrak ederek bütünleştirir ve tasavvur böylelikle meydana gelir. Diğer iki esasla birlikte zamanın buradaki kurgulayıcı rolüne bu vesileyle bir kez daha dikkat çekilmiş olmaktadır. Bütün bu açıklamalar esnasında Schopenhauer, Kant'ı topun ağzına koyar, çünkü onun tam da eleştirdiği noktada durduğunu tespit eder. Evet, bakışın

⁹⁹ İlet ve sebep kelimelerinin ayırımı meselesi de henüz çözülememiştir. Bir ayırım gözetilmeli midir, bu ayırım ne olmalıdır, ayrıca çalışmaya değerdir. Fikir vermesi bakımından Nuri Adıgüzel (2002) ile Rahmi Karakuş'un (2011) makalelerine bakılabilir.

kalıpları olarak Kant'ta da idrak ettiren, zaman ve mekândır ama o, idrak esnasında sebepliliği bunların yanında gerektiği yere koymayıp idraki adeta doğrudan doğruya bir şey olarak ele alıp sebeplilik bağının yardımını şart koşmaz. Bu hareketiyle de eleştirilir (krş. a.g.e.: 67). Bununla birlikte getirdiği eleştiri Kant'ın önemini inkâr edici değil daha çok tamamlayıcı niteliktedir: “Evet, her *değişim* imkânının, ayrıca sebeplilik kavramının uygulamaya konabilmesi imkânının da ilk şartı olan *zaman*, yine illeti dışarı koyarak kendini nesne olarak göstermesini sağlayan *mekân*, Kant'ın da kesinkes gösterdiği üzere müdrikenin sübjektif biçimidir.” (a.g.e.: 68)

Kant'a getirdiği bir başka eleştiri ise onun “zaman idrak edilemez” önermesinedir. Çünkü 2.9 bölümünde gördüğümüz üzere tezahürlerin birbirlerini takibi için aralarında sebeplilik bağını şart koşar, yani iki tezahür arasında illet-etki ilişkisi olmadığı takdirde zamandaki teakubu nesneler üzerinden idrak edemeyeceğizdir. Hâlbuki Schopenhauer'e göre sebeplilik bağı bulunmayan olayların zamanda birbirlerini takip edişi diye bir şey vardır, yani biri diğerinin illeti veya etkisi olmayan iki olay arasındaki sıralamayı idrak edebiliriz, ona göre bu türden olaylar *tesadüftür* (krş. a.g.e.: 73). Tıpkı evin önüne çıkan birinin üstüne çatıdan kiremit düşmesi gibi. Evden çıkış ile kiremitin düşüşü arasında sebeplilik bağı yoksa da sıralama vardır. Önce kişi evden çıkmış, sonra kiremit düşmüştür. Bu sıralama, kişinin kavrayışında nesneler üzerinde belirgindir ve Kant'ın iddiasındaki gibi keyfi ve sübjektif değildir. Örnekler çoğaltılabilir: Müzikte notaların ardı sıra gelişleri de böyledir. Aralarında sebeplilikten söz edilemez ama sıranın olduğu ve dinleyen kişi tarafından idrak edilebildiği aşîkârdır. Böylelikle Schopenhauer'e göre Kant, Hume'un tam zıddı yönde, aynı hataya düşmektedir. Hume her sonucu takibe bağlarken Kant, her takibi sonuç diye görmektedir. Oysa nasıl ki eşyanın mekândaki yanyanalığı tecrübeyle bilinebiliyorsa olayların zamanda birbirlerini takip edişleri de aynı şekilde bilinebilecektir. Bu iş duyulara kalmıştır. Fakat söz konusu teakubun oluş şeklini kavramak müdrikenin işidir. Keza; “gerçek nesnelerin teakubunu ki bunun biçimi zamanın ta kendisidir, tecrübeyle, dolayısıyla da *gerçek* olarak biliriz. Fakat iki durumun teakubunun, yani bir değişimin, *gerekliliğini* ancak müdrike yoluyla ve sebeplilik sayesinde biliriz.” (a.g.e.: 75) Yani Schopenhauer, Kant'ta eleştirdiği etkileşim meselesinin karşısında durup, sebepliliği bildiren, müdrikeyi de, bilmenin zemini sayarak zamandaki teakubu bilinebilir görmektedir. Gelgelelim değişimle alakalı bir mesele ortaya çıkmaktadır, bu mesele değişim denen olayın esası olan bir gerekliliğe bağlıdır.

Şöyle ki değişim, daima biri eskisi, diğeri yenisi iki durumu gerektirir. Sorulması gereken soru eskisinden yenisine geçerken ikisi arasına sınır koyucu bir zaman olup olmadığıdır. Schopenhauer burada felsefe tarihinden birçok muhtelif görüş ortaya koyarken Aristoteles’inkini benimsemekle kalmayıp, Kant’ın görüşünün de, ismini anmamış olsa dahi ona dayandığını iddia eder. Aristoteles’in konuyla ilgili görüşleri ikinci bölümde (2.1.2.) aktarıldığından, tekrara düşmeme adına burada sadece Schopenhauer’in atıfta bulunduğu kadarını aktarmakla yetinilecektir. Buna göre hiçbir değişim ani değildir, her değişim tedricen olur. Dolayısıyla belli bir zamanı doldurur. Şimdi kavramı üzerinden açıklanan bu durum açısından her iki şimdi arasında hep bir zaman vardır, bu da şimdi’nin zamanıdır ve her zaman gibi sonsuza dek bölünebilir. İşte değişim de bu bölümlerde tedricen olur. Böyle çok sayıda durumdan bizim duyumsadığımız, duyularla kavranacak dereceye, niceliğe veya büyüklüğe erişeni olmaktadır. Böylelikle “doğrusu, meydana gelen ne varsa, sonsuz parçalardan bir araya gelir, dolayısıyla daima tedricîdir, asla aniden olmaz” (a.g.e.: 78).

Schopenhauer’in doktora tezinin altıncı bölümünde de yeter sebep esasının varlık açısından değerlendirilmesinde zamanın (ve ikisi birbirine bağlı düşünüldüğünden mekânın da) yerinden bahsedilmektedir. Zamanın kendisinin bilinemeyeceğine yukarıda temas edilmişti. Zamandaki teakup ile mekândaki konum, biri yekdiğerinin şartı olan bir ilişki içinde bulunup birbirlerini belirlemektedir. Burada, yukarıda yazılanlardan farklı olarak kaydedilmesi gereken en önemli kısım, zamanda her ânın şartının bir önceki an olması keyfiyetidir. Böylelikle varlığın zemini, teakup yasasıyla belirlenmiş olmaktadır. Çünkü Schopenhauer’e göre zamanda tek bir boyut vardır, bundan ötürü de ilişkilerde çeşitlilik olamaz. Zamanın parçalarından biri illa akıp gitmelidir ki, öbürü gelebilsin (krş. a.g.e.: 107).

Schopenhauer, zamana dair görüşlerini böylece açıkladıktan sonra, tasavvuru kuran ana unsurlardan saydığı zamanla da alakalı bazı sonuçlardan bahseder. Zaman, yeter sebep esasının, metninde belirttiği dört kökü arasında varlıkla ilişkisi bakımından yalnızca özü içeren basit şemanın ta kendisidir. Basit ve öz ne demektir? Yeter sebep ilkesince zamanın bu özelliği en bariz olarak, aritmetikte ortaya çıkar. Çünkü sayı sırası zamandaki varlık sebepleri ile teakubun basit ve tek sırasıdır. Sayılardaki bu sıra öylesine bir sadeliktir ki kesinliğini ve belirginliğini perdeleyecek hiçbir karanlık ilişki barındırmaz, apaçık ortadadır. Mesela geometride mekânın üç boyutundan o denli çok ilişki ortaya çıkar ki,

salt ampirik bakış bunları kavramakta güçlük çeker. Onun için geometrinin karmaşık problemleri ancak hesap yoluyla çözülebilir (krş. a.g.e.: 123-124). Bu da zamanın, yukarıda her ne kadar daima mekânla birlikte ele alındıysa bile yeter sebep esasınca mekândan önde geldiğini gösterir. Yine yeter sebep esasınca varlığın sebepleri zamanda sonsuza uzanmakta, zira her ânın varlığı diğer ânı şart koşturmaktadır. Yani bir an olacaktır ki, sonraki gelsin, sonrakinin gelişi de peşinden başkasının gelmesini zaruri kılar. Böylelikle zamanın ne başı ne sonu vardır.

2.12. Bergson: Mekânla Bir Tutulan Zaman

Bergson, zaman konusuna ilginç bir yaklaşım sunmaktadır. *Essai sur les données immédiates de la conscience* [Bilincin Doğrudan Verilerine Dair Deneme] başlıklı doktora tezinde zaman anlayışında kilit bir kavram olan *durée* [süre] ilk kez burada ortaya çıkmıştır. Ama öncelikle zaman konusuna nasıl radikal bir tespitle yaklaştığını göstermek bakımından yayımlanmasının üstünden ancak bir asırdan fazla zaman geçtikten sonra Almanca'ya çevrilen, Türkçe'deyse hâlen bir çevirisi bulunmayan, Einstein'ın izafiyet kuramı hakkındaki geniş kapsamlı eserinden şunları alıntılararak başlayalım:

Filozofların zaman meselesi kadar ihmal ettikleri ikinci bir mesele daha yoktur, yine de hepsi zamanı esaslı biçimde açıkladıklarında hemfikirdirler. Oysa ilkin zaman ile mekânı aynı kademeye koyar, birini ayrıntılarıyla inceledikten sonra (ki çokluk mekândır inceledikleri) bize öbürünü de aynı şekilde ele almayı bırakırlar. Fakat bu yoldan ulaşabileceğimiz hiçbir şey yoktur. Zaman ile mekân arasındaki benzerlik aslında gayet üstünkörü ve haricidir. Dayanağı ise zamanı ölçmek ve sembolize etmek amacıyla mekândan faydalanmamızdır. Demek ki yüzümüzü zamana döndüğümüzde, zamana da mekânınkiler gibi nitelikler aradığımızda durduğumuz yer mekândır, zamanı örten ve gözlerimize rahat bir tasvirini sunan mekândır: Gelgelelim ilerlerken zamanın kendisine ulaşamayız. (2014: 67)

Bir filozofun, ele alacağı meselede, kendinden önceki filozofların yanlışını ortaya koyması ender rastlanan bir durum değildir. Nitekim bir benzerini Plotinos'ta da görmüştük. Bununla birlikte zaman felsefesinin kronolojik bir tasvirinin sunulduğu bu bölümde, şimdiye kadar aktarılanlarla kıyaslandığında, Bergson'un yeni bir duruş noktası seçtiği apaçık göze çarpar. Bergson'un zaman anlayışına esas teşkil eden eseri üç anabashlıktan oluşur. İlk başlık, psikolojik hallerin şiddetinden bahseder. Bunu yaparken psikolojik hallerin sayılabilmesine bir eleştiri getirilir. Mesela korku, sevgi, tutku vesaire gibi hallerin azlık veya çoklukla ifade edilmesi bunların sayılabildiğine delaletle bir yanlışlanlama ürünüdür. Çünkü sayma, önce, mekânda yer kaplamanın ve yer kaplayan diğer bir şeyden ayrılmakla sınırı olmanın sonucu yapılabilecek bir faaliyettir. Öyleyse söz konusu hallere nicelik atfedilirken bunların yer kapladığı gibi bir tasavvurdan hareket

edilmekle aslında hata işlenmektedir. Burada nitelik ve nicelik karıştırılmaktadır: “Tasavvuri duyumdaki bu nicelik vasfı sebebin sonuç yerine konmasından ileri gelmektedir.” (2013: 41) Zaten psikofiziğin ortaya çıkışı da tam olarak zihindeki hallerin fizik karşılığını tespit amacıyla olmuştur. Bu durum bir yana, Bergson’a göre şiddet denirken iki farklı fikir birbirine kavuşur. Bunlardan biri yayılmacı bir miktarı dile getirmekte, ikincisiyse “bilincin derinliklerine dalıp bir iç çokluğunun resmini yüze çıkarmaktadır” (a.g.e.: 59). İşte bu iç çokluğu resmi nedir, adetle aynı mıdır, farklı mıdır, araştırmak için iki meseleyle uğraşıldığı görülmektedir. Birinci mesele, söz konusu manevi hallerin çokluğunu harici etkiler olmadan anlamaya çalışmak, ikincisi ve özellikle bu çalışma için daha önemli olanı, süreyi mekândan soyutlayınca ne gösterdiğini tespit etmektir. Bu meseleler ikinci başlık olan “Bilinç Hallerinin Çokluğuna Dair Süre Fikri”nde ele alınmaktadır.

Buraya kadar diğer filozofların tamamına yakınında gördüğümüz gibi, zamanı mekândan bağımsız ele almak pek mümkün görünmez. Nitekim bu başlıkta da meseleye önce mekânla başlanmakta, konuyla alakalı bazı çalışmalardan bahsedilirken, çalışmalarını yapanların hemen hiçbirinin mekân meselesini, Kant’ın bıraktığı yerden daha ileri götüremediği kaydedilmektedir.

Mekânın ele alınmasının sebebi bir önceki başlıkta da dile getirildiği üzere bilinç durumlarının sayılabilmesindendir. Saymaktan söz edildiğinde de nasıl yapıldığının irdelenmesi, mahiyetinin incelenmesi gereği belirlemektedir. Şu halde saymak mesela elli koyunluk bir sürüye bakılacak olsa, koyunların tek tek sayılmasını bir kenara bırakıp da sadece sürü tasavvuru ele alındığında, ya koyunları “hayali bir mekânda birbirlerine katmak” veya “koyunlardan bir tanesinin resmini peşisıra elli defa tekrar etmek” suretiyle olur, “bu takdirde tekrarlama serisi mekândan çok sürede yer alır gibidir” (a.g.e.: 61). Yani saymanın, yapılaş şekline göre ya zaman veya mekânla ilişkisi olacaktır. Oysa Bergson bunun gerçekte böyle olmadığını ifade eder. Çünkü her koyun tek tek tasavvur edildiğinde ilgi noktası hep o son tasavvur edilende kalacak, koyundan koyuna ilerlerken sayının da artması için kapladıkları alan itibarıyla şekillerini de zihinde tutmak ve her birinin şeklini kendinden öncekilerinin şekillerine katmak gerekecektir. İşte bu da sürede değil mekânda olmaktadır. Zira kapladıkları alan göz önüne alınmaktadır. İşte rakam veya kelime yerine, sayıyı tasavvur etmek istediğimizde zaman, “yer kaplayan bir resme” (a.g.e.: 62) dönüşür, öyleyse mesele mekândan çok sayma alışkanlığıdır. Sebebi basittir.

Elli sayısını hayal etmek için birden elliye kadarki sayılar tekrar edilip elli sayısının sürede elde edildiği sanılır. Zaman ve mekân anlayışına dair en net ve ince tespit burada gelir. Çünkü sayılanın mekândaki noktalar değil de süredeki anlar olduğu belirince, sürenin anları mekânın noktalarıyla hesap edilir mi sorusunu soran Bergson, şu cevabı verir:

Saf ve basit bir teakubu tek başına zamanda idrak etmek muhakkak mümkündür, ama bir toplama için, yani sonucu toplam veren bir teakup için mümkün değildir. Çünkü muhtelif ibareler peşpeşe ele alınırken ortaya bir toplam çıkıyorsa o zaman ibarelerin her biri sonrakine her geçişte, olduğu yerde kalmalı ve deyim yerindeyse bir sonrakine ilave edilmeyi beklemelidir: Gelgelelim yalnız sürenin bir ânıysa nasıl bekleyecek? Hem mekâna yerleştirmesek nerede bekleyecek? Saydığımız her ânı, gayriihtiyari, mekândaki bir noktaya sabitleriz, soyut birliklerse ancak bu şartla bir toplam oluşturur. Zamanın peşisıra gelen anlarını mekândan bağımsız düşünmek [...] elbette mümkündür fakat tıpkı birlikler toplanırken olduğu şekliyle şimdiki an öncekilere eklendiğinde, bu anların kendileriyle çalışılmış olmaz, çünkü sonsuza dek kaybolmuşlardır, işlem daha çok gözümüze mekânda kat ettikleri yolda bırakmışlar gibi görünen süreğin izle yapılmaktadır. (a.g.e.: 62-63)

Alıntıda da sayma işinin zaman ve mekânla ilişkili olduğu görülmektedir. Sayılan anlar mekânda sabitlenerek toplama ulaşılmaktadır. Fakat o anları bizzat sabitlemek mümkün değildir, çünkü geçip gitmişlerdir. Öyleyse sayma, anların mekânda bıraktıkları farz edilen izler üzerinden gerçekleşir. Sonra da bu izler veya noktalar, toplam olarak göz önüne alındığında çizgileşerek süreklilik kazanmış görünür. Yani aralarındaki, yukarıda da belirtilen, sınırlar silikleşerek bütün halinde görünmeye meyyleder.

Bergson buradan hareketle sayıyı, “daha baştan mekân içinde yan yana koyuş olarak tasavvur” (a.g.e.: 67) ettiğimizden bahseder. Sözelimi bir kişinin ayaksesleri veya bir çanın her çalışı sayıldığında da kişi ya bunların, üzerinde bıraktıkları izlenimi toplamakta veya doğrudan doğruya saymak isterse onları niteliklerinden soymaktadır. Bu soyutlama ancak, boş ve “homojen” bir çevrede yapılır. O zaman saymayı mümkün kılan bu soyut ve homojen çevre zaman mı olacaktır, yoksa mekân mı? Daha önce de belirtildiği üzere zamanın anları birbirine katılarak sayılamazlar. Çünkü başka bir ânın gelmesiyle önceki an geçip gitmiş olur. Dolayısıyla yerlerine sabitlenemezler. Ayrıca yine daha önce anıldığı üzere saymak, bölünmeyi gerekli kılar. Mesela, seslerde birden çok sestten bahsedilmesi aralarında boşluk olmasındandır, o zaman da süre olamazlar, çünkü süreğin değılleridir. Bu ise Bergson’u, “sayma işinin mekânda olduğu” sonucuna götürür. Sayma işinin zamanda olduğu yanılgısıysa iki farklı çokluğun birbirine karıştırılmasından doğmaktadır: “Biri doğrudan doğruya sayıyı veren maddî şeylerin, diğeryse mekânın

zaruri olarak rol oynadığı sembolik bir tasavvur tarzının aracılığı bulunmaksızın, sayı cihetine ulaşamayan bilinç olaylarının çokluğudur.” (a.g.e.: 68)

Bergson’un asıl konusu duyumlar ve bilinç durumlarının sayılmasıdır. İki şeyin aynı zamanda bir yerde bulunamayacağı esas kabul edilirse, iç içe geçen duygular ve fikirlerin sayılması nasıl olacaktır? İki farklı çokluk algısı burada devreye girmektedir. Duygu ve fikirlerin sayıldığı açıktır ama iç içe geçmelerine bakılmaksızın adeta mekânda farklı yer tutan, dolayısıyla iç içe geçmedikleri farz edilen birer birlikmişçesine sayılmaktadırlar. Bergson’a göre söz konusu esas ile sayı aynı zamanda belirlemektedir, “maddeyi madde olmayanlardan ayırmak için ona bu nitelik atfedildiğinde yukarıda yaptığımız ayrım başka biçimde dile getirilmiş olmaktadır; bu, doğrudan sayılarla ifade edilen, yer kaplayan şeyler ile bu doğrultuda mekânda ilkin sembolik bir tasavvuru gerektiren bilinç durumları arasındaki ayrımdır” (a.g.e.: 70). Burası özellikle önemlidir. Çünkü ilk bölümde de bahsedildiği gibi duyum dediklerimiz aslında nitelikten ibarettirler. O nitelikleri sayabilecek hale getirip üzerlerine nicelik atfetmek ancak onları mekân kalıbına sokmakla olur. Zamandan söz edildiğindeyse bilinç durumları mekânda bulunuyorlarmışçasına yan yana düşünülmektedir. Tam da burada zamana yönelik kritik bir soru gelmektedir: “Bu manadaki zamanın ruhani olaylarımızın çokluğuyla ilişkisi şiddetin her bir ruhani olayla ilişkisine benzemeyecek, zaman bir işaret, hakiki süreden bambaşka bir remiz olmayacak mıdır?” (a.g.e.: 70-71) Bu anlamda gerçek süre ile zaman birbirlerinden tamamen farklı kabul edilmektedir. Çünkü bilinç durumlarının ayrı ayrı yer aldığı ve sayma işinin eşyayı mekânda yan yana koymak şeklinde idrak edildiği bir zaman, Bergson’a göre, “mekândan başka bir şey değildir. Bu kanaati ilk teyit edecek olan, teemmül eden bilincin zamana, hatta teakuba dair duygusunu tasvir ettiğimiz resimlerin tamamını mecburen mekândan alışımdır: Demek ki saf süre başka bir şey olsa gerektir” (a.g.e.: 71). Fakat zamanın mahiyetine geçmeden önce mekânı biraz daha açmak gerekliliği doğar. Çünkü Bergson zamanı mekânın üzerine bina etmektedir.

Bu bölümün girişinde Bergson’un, mekân meselesini ele alan birçok kimselerin, işi Kant’ın bıraktığı yerden ileri taşıyamadıklarını belirttiğinden kısaca söz edilmişti. Buna göre mekân, duyumlardan çıkarılamayıp ancak zekâ aracılığıyla duyumların bir araya getirilmesinin sonucu olarak anlaşılabilecektir. Oysa zihnin buradaki aktif rolü dikkate alınmadan böylesi bir mekân oluşumunu anlamak mümkün olmayacaktır. Çünkü zihin önce onları bir araya toplayıp yan yana koymalıdır. Bu işlem de ancak boş ve homojen

bir vasıtayla olacaktır. Mekân buna göre, “çok sayıda özdeş ve eşzamanlı duyuları birbirlerinden ayırt etmemizi sağlayandır” (a.g.e.: 71) Biraz daha açmak gerekirse, mekânın homojenliği bizim onda nitelikler görmememiz, aksine onun bize nitelikleri duyurmasıdır. Yani duyularımızı bize fark ettiren, onları ayırt etmemizi sağlayan, mekândır. Yine Bergson’a göre biz iki farklı gerçeklik biliriz. Bunlardan biri duyuların niteliklerinin gerçekliğidir ve heterojendir, diğeriye homojen olanı, yani mekândır ve “insan müdrikesinin açıkça kavradığı bu sonuncusu tam ayrımlarda bulunmamıza, saymamıza, soyutlamamıza, belki de konuşmamıza izin vermektedir” (a.g.e.: 75).

Mekânın homojen bir gerçeklik olarak tanımı böylece yapıldıktan sonra sıra zamanla ilişkisini kurmaya gelir. Buraya kadarki diğer filozoflarda yaptığımızdan farklı olarak bu bölümde mekânla ilgili ayrıntılara girmem Bergson’un zaman ile mekânı benzeştiren bir tavrının olmasından ileri gelir ki böylelikle de kendinden öncekilerden ayrılmaktadır. Zaman ile mekân arasındaki ilişkiyi anlamak için hareket noktası mekânın ayırıcı niteliği olan homojenliktir. Çünkü zaman da, mekândan farklı olmakla birlikte onun gibi homojen olan sınırsız bir araç diye görülmektedir. Öyleyse, her ikisinin de homojen olduğu kabul edildiği takdirde, iki homojen arasında nasıl ayırma bulunulabilecektir? Bergson’a göre zaman, güya bilinç hallerinin yaşandığı homojen bir araca çevrildiğinde, adeta süreden uzaklaştırılmış olmaktadır: “Bu basit mülâhaza bile, bu tavrımızla farkında olmadan mekâna geri döndüğümüze dikkat çekmelidir.” (a.g.e.: 76) Düşüncenin gidişatı böylelikle zaman hakkındaki görüşünü açıkça ortaya koyan şu sonucu doğurur:

Öte yandan anlaşılacaktır ki hem kendileri hem bizim için harici olan maddi şeyler homojenliğin şu çifte karakterini, aralarında fasıllar üreten ve çevre çizgilerini belirleyen bir araçtan almaktadırlar: Hâlbuki bilinç olayları, peş peşe gelseler de karşılıklı olarak iç içe geçer ve en basitlerinde bile ruhun tamamı yankı bulabilir. Demek ki şu soruyu sormalıdır: Son kertede acaba homojen bir araç olan zaman, aslını, mekân tasavvurunun saf bilinç alanına nüfuzuna borçlu [...] bir kavram değil midir? (a.g.e.: 76)

Görüldüğü üzere zaman burada apaçık mekâna indirilmektedir. Her ikisi de homojen birer araç olmakla birlikte, aslında iki farklı araç değil, biri diğerinden türemiş olarak görülmektedir. Aslolan mekân tasavvurudur. Esasında Bergson, felsefenin o güne kadarki müktesebatında, zaman ile mekânın iki homojen olarak birbirine karıştırılıp zaman tasavvurunun daha basit görünmesindne ötürü, mekân tasavvuruna esas alındığını tespit ederek yapılanın yanlış olduğunu ifade eder. Çünkü yukarıda da belirtildiği üzere sınırsız ve homojen sayılan zaman, aslında “mekânın hayalinden ibarettir” (a.g.e.: 77). Nitekim ada felsefesi de böyle yapmıştır. Bütün bu tartışmalar bir yana, Bergson’a göre iki farklı

süre anlayışı olabilir; birine dışarıdan katılacak hiçbir şey olamazken diğerine ister istemez mekân tasavvuru karışacaktır. “Tamamen saf süre, benliğimiz kendini yaşamaya bırakıp hâlihazırdaki ve geçmiş durumlar arasında ayırmda bulunmaktan kaçınınca, bilinç durumlarımızın teakubunun girdiği kalıptır.” (a.g.e.: 77) Bu tanım biraz açıklanmaya muhtaçtır. Ne geçmiş bilinç durumlarına takılıp kalmalı ne de onları tamamen unutmalıdır. Saf süre geçmiş ile şimdiki zaman arasındaki bu ayrımın olmadığı yerdedir. Bergson’a göre bu, tıpkı her bir sesi adeta birbirine kaynamış bir melodiyi hatırlamak gibidir. Ayrı ayrı sesleri olsa da melodiyi bilinçli olarak bütün halinde idrak ederiz. Hâlbuki parçalarından birini ölçüyü kaçırarak denli uzun veya kısa tutsak bütündeki dayanışmanın bozulduğunu hissederiz. Gelgelelim böylesi bir süre tasavvuru ancak mekân fikri olmayan bir varlıkta bulunabilecektir. Oysa insanda mekân fikri vardır, mekân fikri olduğu için de mekânı sürekli, saf teakup tasavvuruna, hem de farkında olmadan, taşımakta, böylelikle bilincindeki olayları eşzamanlı idrak edecek şekilde yan yana koymaktadır. Bunun anlamı, “biz zamanı mekâna yansıtır, süreyi uzanım ile ifade ederiz, teakupsa gözümüzde parçaları iç içe geçmeden birbirine dokunan bir zincir veya daimi bir hat şeklini alır” (a.g.e.: 78). Ama böyle bir eşzamanlılık devreye girince teakuptan, yani birbiri ardışa dizilmiş olaylardan söz etmek nasıl mümkün olabilir? Çünkü burada önce ile sonra ayrımının eşzamanlı bir idrakle ortadan kalkmış görünmesi tezat oluşturabilir. Önce ve sonra demek, düzen demektir. Ama içinde yer alanların birbirinden ayrımı ve birbiriyle kıyaslanması olmaksızın düşünölemeyecek işte bu düzen fikri, teakup içinde bulunana sokuldu mu “teakup eşzamanlılığa dönüp mekâna yansır” (a.g.e.: 79). Eşzamanlılığa döner, çünkü düzen içindekileri yan yana dizmiş oluruz. Yananalık ise mekâna işaret etmektedir. Böylelikle bir döngü halinde Bergson’un yukarıda ifade ettiğı, zamanın mekâna indirilmesi konusuna dönmüş oluruz: “Demek ki, süre içerisinde tersyüz edilmiş bir dizi veya zamandaki belli bir teakup *düzeni* tasavvuru dahi, tek başına, mekân tasavvurunu barındırır ve mekânı tanımlamaya elverişli değildir.” (a.g.e.: 79) Saf süre nedir? Eninde sonunda mekâna indirilen zamandan nasıl ayrılır? Bu soruların cevaplarını vermek için Bergson, bir örneğe başvurur: Düz ve sınırsız bir doğru, doğrunun üzerinde de hareket halinde maddi bir A noktası tasavvur edecek olsak söz konusu nokta, hareket etmesi itibarıyla değişimi duyumsayarak kendinin farkına varacak ve teakup idrak edecektir. Dönüp de kat ettiğı mesafeye baksa, doğrunun, eşzamanlı olarak yan yana duran noktalarını idrak edecek, dolayısıyla geçirdiğı değişimlerin saf

sürede değil, mekânda cereyan ettiğini görecektir. Örnekten anlaşıldığı kadarıyla, homojenlik niteliği katıldığı andan itibaren saf süreden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü belirtilen A noktası, üzerinde bulunduğu doğru'nun doğru'luğunu idrak etmek için kendini onun dışında konumlandırıp üçboyutlu bir mekân tasavvur etmek zorundadır. Fakat saf süreyi açıklayacaksa, onu tek başına ele almak gerekir. Aksi takdirde Bergson'un daha önce yanlışlığını vurguladığı diğer zaman tanımlarında olduğu gibi ya mekânla birlikte veya ona indirerek açıklamak kaçınılmaz olacaktır. Demek ki saf süreden bahsediyorsak, A noktasının mekân tasavvuru olmadığını varsaymak lazım gelir. Hal böyle olunca, "geçirdiği durumların teakubu bir doğru şekli almayacak, duyumları ise birbirine bağlanıp kendi aralarında tıpkı [...] bir melodinin sesleri gibi tertip kazanacaklardır. Kısacası saf süre gayet tabii [...] nitelik değişimlerinden ibaret olabilecektir ki bu da saf heterojenliktir" (a.g.e.: 80).

Zamanın da tıpkı mekân gibi homojen olduğundan ve böylelikle mekâna indirilebildiğinden yukarıda bahsedilmiş, mekânın başlıca niteliği olarak homojenlik öne çıkarılmıştı. Öyleyse saf sürenin saf heterojenlik olması, mekânla alakası olmamasıyla açıklanabilir. Bu bakımdan saf sürede vuku bulan değişimlerin keskin hatları bulunması, birbirleriyle ilişkilerinde uzantılarının oluşması, dolayısıyla yer kaplamaları beklenmez. Yine bir önceki başlıkla alakasını kurmak gerekirse, sayıyla da en ufak ilişkileri bulunmaz, yani niceliği olmaz. Demek ki sayılabilenin sahasında değildir. Peki, sürenin birbirini takip eden anlarını saydığımızda ne yapmaktayız? Mesela bir dakikanın geçtiğini söylediğimizde bunu saymış olmaz mıyız? Bununla ilgili uzun uzadıya açıklamalara gerek görmeksizin, konunun başlarında verilen koyun sürüsü örneğini hatırlayabiliriz. Aynı durum burada da söz konusudur. Fakat oradan buraya kat edilen mesafede ilave edilmelidir ki geçen bir dakikanın altmış saniyesinden her biri ayrı ayrı ele alınmayacak, bunlar bir nicelik değil nitelik çokluğu halinde düşünülecektir. Ancak o zaman, saf süre imajı oluşacaktır. Aksi takdirde her biri yekdiğerinin aynısı duyumlar, dolayısıyla tek bir duyum olduğu farz edilirse, düşündüğümüz aslında bu duyumların mekâna konmuş maddi sebebi olacaktır. O zaman uzunlamasına yer kaplayan, yani uzanımı olan ve sürekli yan yana sıralanan tek bir duyum tasavvur ettiğimiz açıklık kazanacaktır. Oysa bir melodi bütününün seslerinin birbirleriyle olan tamamlayıcı ilişkisindeki gibi burada da iç içe geçen değişimlerden bahsetmek gerekecektir. Böylelikle her tür mekândan, dolayısıyla homojenlikten sıyrılmış saf, hakiki süre "şiddetli niceliklerden sayılabilecektir, elbette

şiddetlere nicelik denebilirse” (a.g.e.: 82). Konunun başlangıç kısmından hatırlanabileceği gibi Bergson, duyuları şiddetleriyle ele almakta, bunları sayılabilir görmemekteydi. Demek ki şiddetler nicelik değildir. Aynı şekilde saf süre de değildir. Çünkü saf süre ölçülmeye kalkışıldığında ona farkında olmadan mekân izafe edilmiş olur.

Bergson, tasavvur edilmesi gayet güç bu saf süreyi böylece açıkladıktan sonra, ikinci bir yanılğı olduğundan söz ettiği bir başka durumu, zamanın pozitif bilimlerde sayılabilir bir nicelik olarak görülmesini açıklamaya çalışır. Çünkü esas itibariyle, süre ölçülemiyorsa, bir saatin hareketleri neyi ölçer sorusu ortada kalmaktadır. Saniyenin hareketlerini takip eden göz ancak hep o andaki son hareketi görmektedir. Çünkü mekânda hareketin kendisinin izi kalmaz. Fakat hep son hareketi görmekle teakup oluşmaz. Teakubu oluşturan ben’dir. Hakiki süre ben’in zihninde, bilinç durumlarının düzene sokulmasıyla, yukarıda da belirtildiği üzere bir iç-içe-geçişirmeye meydana gelir. Demek ki ben’i aradan çekip saati tek başına bıraksak, bir teakup oluşması mümkün olmayacaktır. Bu da bizi saf süreyi oluşturanın apaçık özne olduğu sonucuna vardırır. Öte yandan saat ortadan kalksa ve sadece “ben” kalsa, aslında kendisi heterojen olarak sürüp giden ben, sayıyla hiçbir ilişkisi kalmayarak bir başına duracaktır. İşte böylelikle “içimizde karşılıklı dışarılık olmadan teakup, dışımızdaysa teakup olmadan karşılıklı dışarılık vuku bulur” (a.g.e.: 83).

Bergson karşılıklı dışarılıktan kastını, saatin anlık salınımının öncekilerden tamamen ayrı oluşuyla, teakupsuzluğu ise geçmişi hatırlayıp saniyenin hareketlerini tasavvura yarayacak bir mekânda yan yana dizilen bilinçli bir gözlemcinin yokluğuyla açıklar. Yani zamanı, saf süreye zihninde sahip olan “ben”, dışarılık ve teakupla kurar. Başta aydınlatmayı müjdelediği yanılğı ise içimizde mekâna benzer homojen bir süre olduğunu, bu sürenin özdeş anlarının iç içe geçmeden birbirlerini takip ettiklerini sanmamızdır:

Bilinçli yaşayışımızın birbirini takip eden, bu esnada da iç içe geçen safhaları, saatin rakkasının eşzamanlı bir hareketine tekabül ettiğinden, diğer yandan da bu salınımlar, biri başladığında diğeri kaybolduğundan ötürü tamamen ayrı olduklarından bilinçli yaşayışımızın birbirini takip eden anları arasında aynı ayrımı yapmaya alışırız. (a.g.e.: 83)

Biz böyle bir yanılğıyla, aynı zamanda da bilinci olmayıp geçip giden anları hatırladığımızdan, yani aralarında teakup kurduğumuzdan “mekânın dördüncü bir boyutunu yaratırız ki adına homojen zaman deriz, bu homojen zaman aslen ilerlemesiz gerçekleşen rakkas hareketinin sınırsıza uzanarak yan yana sıralanmasını mümkün kılar” (a.g.e.: 84).

Buraya kadar zaman, mekân ve süre hakkında anlatılanları özetleyecek olursak, ortada sürenin olmadığı bir gerçek mekân, bir de gerçek süre vardır. İşte Bergson’a göre mekân ile süreyi birbirine kavuşturan da eşzamanlılık, yani zamanın mekânla kesişmesidir (a.g.e.: 84). Bergson bununla kalmayıp işi bir adım daha ileri götürür ve hareketi de mekândan alıp süreye yerleştirir. Malum, bir nesne hareket ettirildiği vakit hareket ettiği yer ile vardığı yer, mekânda belli bir mesafe kat ettiğini gösterecek, dolayısıyla mekân iddiasında bulunacaktır. Ama Bergson’a göre hareketin kendisi aslında zihinde yapılan bir terkiptir ve mekânda yer kaplamaz. Çünkü mekânda ancak ve ancak mekânın parçaları bulunup hareket ettirilen şey nereden nereye giderse gitsin kalkış ve varış noktaları hep birer konumdur. Dolayısıyla da mekândan söz edilince hep konumlardan söz edilmiş olacaktır. Bu konumları hareket sanmak bizim birbirini takip eden konumları hatırlayarak bunları terkip etmemizden ileri gelmektedir. Öyleyse “harekette ayırt edilecek iki unsur vardır; kat edilen mekân ve mekânı kat ettiren eylem, yani birbirini takip eden konumlar ve bu konumların terkipleri” (a.g.e.: 85). Kat edilen mekân sonuçtur ve mekânda yer alır. Süreç ise, süre ile yapılmakta, yani konumların birbirini takip edişleri, kalkış ve varış konumları arasındaki noktaların birleştirilmesi işi sürede olmaktadır. Mekânda gerçekleşen, mekânın özelliğinden kaynaklı olarak, homojendir, sayılabilir, dolayısıyla homojen bir niceliktir. Sürede olansa ancak terkibi yapan bilinçte gerçekliğe sahiptir. Sürede olmak itibarıyla heterojendir, sayılamaz, ancak nitelik olduğu söylenebilir veya Bergson terminolojisiyle şiddetinden bahsedilebilir. Çünkü sayılabilir, dolayısıyla bölünebilir olan mekândır. Oysa Bergson’a göre, hareketten bahsedilirken çoğunlukla mekâna ait olan bölünebilirlik ona, yani bir eyleme de atfedilmektedir. Bu yanlıştır. Hâlbuki mekân ne kadar sonsuz bölünebilirlikte olsa da aslolan, “uzanım değil süre, nicelik değil nitelik olduklarından yer işgal etmeyen” hareket ile konumu ayırt etmektir: “Kısacası, nasıl ki sürede sürmeyen, yani mekân [...] kadar homojenlik varsa hareketin homojen unsuru da ona en az mahsus olan tarafı, yani kat ettiği mekân, yani hareketsizliktir.” (a.g.e.: 87)

Bilimin zaman ve hareketle uğraşabilmesi için zamandan süre, hareketten de hareketlilik unsurunu çıkarması lazımdır. Bu bakımdan mesela mekanik bilimindeki açıklamalar da sürenin kendisi üzerinden değil iki sürenin eşitliğini tanımlamak üzerinden hareket etmektedirler. Böylelikle burada söz konusu olan süre değil, mekân ve eşzamanlılıklar olur (krş. a.g.e.: 88).

Tüm bu açıklamalardan ortaya çıkan şudur; homojen olan bir tek mekândır, mekânda süre yoktur, dolayısıyla teakup da olmaz. Homojen mekânda birbirinden iyice ayrılmış vaziyette duran eşyanın durumları arasında teakubu kuran insan bilincidir. Mekândaki eşyanın durumlarının çokluğu ancak öznenin varlığıyla gerçeklik kazanır. Çünkü bilinci onları hatırlar ve birbirlerinin dışına koyarak düzenler. Bilincin hatırlaması, yani muhafaza edişi dış dünyanın farklı farklı durumlarının bilinçte “iç içe geçen, alttan alta organize olan ve geçmiş ile hali işbu dayanışma aracılığıyla irtibata sokan” (a.g.e.: 91) olaylara yol açar.

Bilincin bu durumları birbirlerine karşı dışlaştırması sıradışı farklarını (zira bir başka durum hâsıl olunca öbürü son bulur) mülâhazaya alıp iyice ayrılmış bir çokluk suretinde kavramasından ileri gelir, buysa hepsini, her birinin ayrı ayrı mevcut bulunduğu mekânda yan yana dizmek demektir. Dizerken kullanılan mekânsa tam olarak homojen zaman denen şeydir. (a.g.e.: 92)

Öyleyse elimizde süre ile teakubun olmadığı homojen mekân ve saf süre vardır. Bilinç homojen mekânda iyice ayrılmış vaziyette bulunan eşyanın durumlarını dışarılaştırarak düzenleme işini saf sürede yapar. Adeta süreyi homojen mekâna uygulayarak bu durumları yan yana dizmesiyle, özellikle de hareketin araya girmesiyle, süre homojenleşir. Yani zaman mekâna yansıtılır ve homojen zaman ortaya çıkar. Aslında saf sürede iç içe geçmiş bulunan anlar ayrıştırılınca zaman mekâna yansıtılmış olmaktadır. Çünkü bilinç durumları sürede iç içe geçmiş, birbirine nüfuz etmiş bütün halinde bulunurlar, çünkü sürerler, “nicelik ilişkileri yoktur, saf niteliklidirler” (a.g.e.: 103), ayrıştırmaya tabi tutuldukları vakit mekâna yansıtılmış olurlar.

2.13. Zaman Felsefesine İlişkin Çıkarımlar

Felsefenin zamanı ele alış macerasının Platon’la başladığını gördük. Zamanı ilk kez derli toplu ele alan filozof olması nedeniyle Platon’un önemi son derece büyüktür, çünkü bu konuyla ilgilenen kendinden sonraki birçok filozofu uğraştıracak temel meselelere ilk kez temas etmiş, bu minvalde zamanın gerçekliği, objektiflik veya sübjektifliği gibi konuları doğrudan veya dolaylı ortaya atmıştır. 1. bölümde antik medeniyetlerde gördüğümüz üzere aslında gökcisimlerinin hareketlerine, yani astronomiye dayalı anlaşılan, bu bakımdan nesneye yüklendiği için objektif bir karakter sergileyen zaman özneye doğru taşınmaya ilk kez Platon’la başlamıştır. Gelgelelim bu değişim henüz çok erken bir safhadadır, çünkü zamanın evrenin ruhuyla ilgisi vardır. Tek tek ruhlar da evrenin ruhundan pay sahibi olduklarından burada zamanın ruhla dolaylı bir ilişkisi kurulmuş

olur. Yine astronomik zamandan da kesin bir kopuş değil, kademeli bir ayrılış söz konusudur.

Platon, zamanın meydana gelişini bir efsaneye dayandırır. Buna göre maddeyi kaotik halde bulan Demiurgos ona düzen ve ruh verip oluşturduğu hayatıyetten memnun kalınca kendine daha da benzetmeye karar vermiş, sonsuzluk, yaratana mahsus olup yaratılana verilemeyeceğinden ona sonsuzluğun bir sureti olan zamanı bahşetmiştir. Buna göre zaman, “sonsuzluğun sayılarla ilerleyen hareketli sureti” diye tanımlanmıştır. İlerleme niteliği zamanı ilk kez dairevilikten çıkarıp lineer bir düzleme sokmuştur. Zaman, sonsuzlukla bir asıl-suret ilişkisi içinde bulunmakta, ona benzetilmektedir ki, zamanın Platon’dan sonra incelenişinde bu da belirleyici olacak, çoğu zaman sonsuzlukla ilişkisi üzerinden açıklanmaya çalışılacaktır. Bunun en belirgin örneğini Plotinos sergiler. Yine zamanı hareketle ilişkilendirmesi, bir yandan Bergson’un şiddetle karşı çıkacağı, zamanın mekân üzerinden değerlendirilmesi anlayışının felsefi temellerini atmış, öte yandan onu değişimle nitelendirmeyi mümkün kılmıştır. Son olarak zamanın sayılarla ilerleyişinden bahsedilmesi, doğrudan doğruya Aristoteles’in zamanı hareketin sayısı diye açıklayabilmesinin de kapısını aralamıştır.

Aristoteles, zamanı hareket olarak gören Platon’a, adını anmadan bir eleştiride bulunur. Eleştirisinin sebebi, bir şeydeki değişim ve hareketin ancak o şeyin içinde bulunması, zamanınsa aynı şekliyle her yerde ve her şeyde olmasındandır. Dolayısıyla zaman bizzat hareket, dolayısıyla değişim değil hareketin sayısı olacaktır. Bununla birlikte değişim, zamanın en belirgin karakteridir, çünkü zamanın mahiyetini belirlemede geçmiş ile gelecek, yani var olmuş ile olacak arasındaki bağlantıyı kuran “şimdi”, daima aynı kalmaz, değişmektedir. Çünkü aynı kalsalar zamandan bahsedilemeyecektir. Değişim hareketle olacağından zamanı da onun parçası gören Aristoteles, hareketin vuku bulduğu yer, mekân olduğuna ve mekânda öncelik ve sonralık bulunduğuna göre zamanda öncelik-sonralık görür, fakat dikkat çeken, zamanın yine mekân üzerinden anlatılmasıdır. Zaten hareket ve değişimle ilişkisi kurulduğu müddetçe, başka türlü tarif edilmesi mümkün görünmeyecektir. Bergson’un eleştirisine giden yoldaki en önemli ikinci durak burası olarak belirir. İşte zamanda şimdi esas alınarak ona göre belirlenen bu öncelik-sonralıktır ki hareketin sayısıyla birlikte zamanı verir. Öte yandan zamanı hareketin sayısı diye tanımlamanın tazammunları vardır. Şöyle ki, sayının olması için bir sayan da gerekecektir. Zamanı saymak için ruh yeterli olup maddiyata gerek kalmadığından zaman

maddi dünyadan özneye taşınmış olmaktadır. Bu önemli bir hamledir, Plotinos ile Augustinus çizgisinden en son Kant'ta tam anlamıyla özneye apriori var bulunuşuna giden yolu açmaktadır. Zaman hareketin sayısı ise, sayı da sayanla var oluyorsa o hâlde zamanın varlığı da sayanla imkân kazanmaktadır. Öyleyse zamanın varlığı doğrudan ruhun varlığıyla alakalıdır.

Zamanın ruhun dışında, ruhtan ayrı kavranamayacağını iddia eden Plotinos, onu dolaylı yollardan ruhla ilişkilendiren seleflerinden bir adım daha öteye geçerek kozmolojiden, yani gökcisimleriyle ilişkisinden daha çok kopararak özneye itirmiştir. En önemli yanı da bu olarak görülebilir. Çünkü zamanı açıklamada, tıpkı Platon'da olduğu gibi sonsuzlukla ilişkisini temel alırken sonsuzluğu tanımlamakta, fakat zamanı net olarak bir türlü tanımlamamaktadır. Tanımlamaya en yaklaştığı yerde evrenin hareketinin zamana göre ölçüldüğünü, yine de Aristoteles'ten farklı olarak zamanın hareketin ölçüsü olmadığını, hareketin niceliğini gösterdiğini belirtir. Zamanı hareketin ölçüsü sayan Aristoteles yanlış anlaşılma yol açmıştır. İşin doğrusu zamanın hareketle ölçülmesidir, yani gösteren ile gösterilenin tersine çevrilmesi gerekmektedir: Zaman hareketin ölçüsü değil, hareket zamanın ölçüsü olmalıdır. Aristoteles zamanın sonsuzluk ve hareketle ilişkisi bakımından Platon'dan yana saf tutar. Benliği zamanı ölçen diye görerek evrendeki hareketliliğin ölçüsünü özneye yerleştirmiş olur. Böylelikle zamanı tasavvur haline getirerek temelli özneye hapsedecek Augustinus'a geçmek gerekecektir.

Zaman konusunun geçtiği hemen her metinde zamanın bilgisiyle alakalı sözüne yer verilen Augustinus, yine Platon'un açtığı yoldan zamanı sonsuzlukla kıyaslayarak, sonsuzluğu Tanrı'ya hasrederer. Zamanı tanımlamaya geçtiğinde şimdiki zamanı, var bulunuşu bakımından, tek gerçek zaman kabul ederek başa koyup, diğer zaman kiplerini hep şimdiki zaman bakımından açıklar. Üç zaman vardır, şimdiki zaman bakımından bir şimdiki zaman, geçmiş bakımından bir şimdiki zaman ve gelecek bakımından bir şimdiki zaman. Bu yaklaşımı ve zamanı hareket sayan Platon'u yanlışlayarak ölçümünü, yani sayısını esas alan tutumuyla Aristoteles çizgisine gelmektedir. Bununla birlikte zamanın ölçümünü başının, sonunun olmasına bağlar. Ölçüm şu halde, hafızaya kazınan ölçmektir. Augustinus'a göre zamanın ölçüldüğü yer, zihindir. Bu hamlesiyle o, zamanı kozmolojiden, dolayısıyla nesneden tamamen koparıp zihne yerleştirmiştir. Geçip giden şeylerin insanda bıraktığı izlenim, onlar geçip gitmiş de olsa kalır ve zaman

ölçüldüğünde, ölçülen aslında bu izlenimdir. Böylelikle Kant'ın transandantal felsefesinin zamanına geçiş mümkün kılınmış olur.

Newton'ın bakışıyla zaman mutlak, yani hiçbir nesneye bağıllığı yoktur. İzafe zaman diye bir şeyden bahsetse de modern fizikteki kullanımıyla alakası bulunmamaktadır. Saat zamanını ifade eder. Amacı, her ne kadar eşit sayılsalar da, günlerin birbiriyle eşit olmayıp ancak hakiki ve mutlak zaman esas alınarak düzeltilmeleridir. Zamanı böylesine mutlak saymak demek onu sadece nesneden değil, nesnenin hareketinden, dolayısıyla değişiminden, ayrıca öznenin de bağımsız saymak demektir. Bu elbette bilim ve felsefe tarihinin o güne dek görmediği bir tutumdur ve ilk muhalifi Leibniz olur. Çünkü ona göre zaman da mekân da hayalidir. Mutlak bir gerçeklik değildir. Bunun sebebi mekânı nesneye, zamanıysa olaya bağlı görmesidir. Zira zaman, Leibniz için, birbiri ardına gelen olayları düzenler. Leibniz'in itirazı yalnız Newton'a değil Locke'a da yöneliktir. Zamanı da sonsuzluğu da anlamak için süre tasavvuruna başvuran Locke, Augustinus'a çok benzer şekilde meseleyi zihin tasavvurlarıyla ilişkilendirerek süre denen şeyin zihindeki işbu tasavvurların her biri arasındaki mesafe olduğunu savunur. Ayrıca zamanı hareket ve değişimle ilişkilendiren antikiteyi eleştirmekte, zamanla ilişkileri şöyle dursun onları da zihinde uyandırdıkları tasavvura indirmekte, zaten sürenin kaynağı olarak da tasavvurları görmektedir. Öyleyse zamanı idrak ettiren ne hareket, ne değişiklik, aksine zihindeki tasavvurların oluşturduğu zaman silsilesini gözlemlemenin sonucudur. Zaman ölçülen süredir. Zamanın ölçülmesi içinse gökcisimlerini esas alan Locke, kozmolojiden kurtarılan zamanı bir şekilde yine onunla ilişkilendirmektedir fakat seleflerinden farkı burada temel aldığı hareket değil hareketteki periyodiklik oluşudur. Burada özellikle önemli olan, süre ile zaman arasında gözettiği ayrımdır. Leibniz'in itirazıysa zihin tasavvurlarının zaman fikrine uygun düşecek yeknesak bir devamlılığı olmaması yönünden gelir. Leibniz yeknesaklığı olmayan hareketleri yeknesak olanlara indirerek zamanı hareketin ölçüsü görür. Oysa Locke için hareket zamanın idrak edilmesi bakımından önem arz etmemektedir. Hume da Locke'a benzer biçimde zamanı zihindeki tasavvura bağlar. Şu farkla ki, Locke'un yaptığı zaman-süre ayrımına başvuramaz. İki Britanyalı filozofun bir benzerliği de zaman tasavvurunu, zihindeki intibaların peş peşe gelişlerine yüklemeleridir. Gelgelelim Hume nesnedeki değişimi zamanın niteliklerinden sayarken, hatırlanacağı üzere, Locke değişimin kendisini önemli saymamaktadır. Gerek Leibniz, gerek Locke veya Hume olsun, her biri zamanı peş peşe geliş, yani teakup

yönünden değerlendirirken zamanın kendisini tasavvur etmeye imkân vermeyerek, yine Newton'dan topyekûn farklılaşırlar, çünkü zamanı tasavvur/intibalara bağlamak mutlak görmekle hiçbir surette örtüştürülebilecek bir şey değildir.

Kant ise zamanı bütün bunlardan farklı bir konumdan değerlendirmektedir. Çünkü ancak zaman tasavvurunun apriori mevcut oluşuyla olayları sıralamamız mümkün olabilir. Öznenin zihninde apriori bulunan zaman, bundan öte doğrudan doğruya tezahürlerin gerçekliğini mümkün kılmaktadır. Farklı duyulan zamanlara bakılmaksızın zaman tektir. Ayrıca kavram da olmayıp onun da öncesinde, ön şartı olarak yer almaktadır. Zamanın bu apriori niteliği, seleflerinin onu nitelemekte kullandıkları hareket ve değişimi de Kant'ta mümkün kılan olmaktadır. Zaman böylelikle, hepsinin öncesinde yer alır, onları kurucu, düzenleyicidir, fakat asla tek başına var olmaz. Dolayısıyla Newton'ın mutlak zamanından ayrılır, gerçek olması için gerçek nesneye ihtiyacı vardır. Zamanın bu kurucu ve düzenleyici özelliği onu tamamen öznde konumlandırır ve dış nesnelerle kayıtlı ilişkilerden uzak tutar. Böylelikle Platon'da evrenin ruhundan pay sahibi ruhla ilişkisi üzerinden hafifçe sezilen, Aristoteles'te sayan ruh ile beliren, Plotinos'ta idrak edilmek için ruhun şart koşulduğu ve en nihayet Augustinus'ta öznenin tasavvuruna çekilen zamanın özneyle ilişkisi, Kant'la birlikte tam olarak özneye mühürlenmiş bulunmaktadır. Duyuların bütün nesneleri zamanda yer alırlar, dolayısıyla zamanlıdırlar. Kendi başına zaman, yani öznenin dışında zaman diye bir şey söz konusu olamaz.

Hegel, doğrudan doğruya hiçbir felsefi gelenekle görülebilecek bir ilişki kurmaksızın zaman ile mekânı son derece girift bir birliktelik üzerinden yekdiğerini olumsuzlayış olarak tanımlar. Hegel, oluşun kendisini zaman diye tanımlamaktadır. Zaman bütün varlıkların başlayıp bittikleri yerdir. Fakat eşya zamanlı olduğundan sonlu değildir, zamanı oluşturan, eşyanın meydana gelişi ve tükenişi, ömrünü tüketişidir.

Schopenhauer de zamanı nesne ile nesnenin değişimi üzerinden anlamakta, zamanın kendisinin idrak edilmesini mümkün görmemektedir. Fakat değişim eşzamanlı başka nesnelerin değişimini ve mekânı gerekli kılmakta, dolayısıyla Schopenhauer şimdiye dek birçok selefinde gördüğümüz zaman-mekân ilişkisini tekrar etmektedir, çünkü o da zamanı ardışıklık, mekânı yanyanalık olarak değerlendirmektedir. Zaman onda da, Kant'la son derece benzer şekilde gerçekliğin kurucu unsurudur. Aralarındaki fark, Schopenhauer'in, mekânı bakışın, zamanıysa değişimin kalıbı olarak görmesidir, yani

zamanı doğrudan doğruya, sebeplilik yasası yardımıyla, değişim üzerinden açıklamaktadır. Kant'ı eleştirdiği husus, sebepliliği zaman ve mekânla aynı derecede ele almayışıdır. Kant, Hume'un tam zıddı istikamette, aynı hataya düşmektedir. Hume her sonucu takibe bağlarken Kant, her takibi sonuç diye görmektedir. Oysa nasıl ki eşyanın mekândaki yanyanalığı tecrübeyle bilinebiliyorsa olayların zamanda birbirlerini takip edişleri de aynı şekilde bilinebilecektir.

Zaman felsefesi tarihindeki son durağımız olan Bergson, kuramını epey iddialı bir pozisyonundan kurmaktadır. Yukarıda birçok defa andığımız ve gördüğümüz şekilde zaman, mekânla ilişkisi üzerinden ele alınmıştır. Bergson bu durumu kıyasıya eleştirmiştir. Zaman meselesinin felsefe tarihi boyunca hak ettiği ilgiyi görmemesi bir yana, daima mekânın ayrıntılı tasvirinden sonra üstünkörü açıklanması, aslında ikisi arasındaki benzerliğin oldukça üstünkörü olması bakımından sakıncalıdır. Felsefenin, kendisine kadarki müktesebatında zaman ile mekânın iki homojen olarak birbirine karıştırılıp zaman tasavvurunun, daha basit görünmesi itibarıyla mekânınkine esas alındığını tespit ederek yapılanın yanlış olduğunu ifade etmiştir. Sınırsız ve homojen sayılan zaman, aslında mekânın hayalinden ibarettir. Nitekim bilinç durumlarının ayrı ayrı yer aldığı ve sayma işinin, eşyayı mekânda yan yana koymak şeklinde idrak edildiği bir zaman, mekândan başka bir şey değildir. Onun için zamanı mekâna indirmiş, kuramının en ayırıcı niteliği olan süre kavramını ortaya atmıştır. Saf sürenin mekânla hiç alakası yoktur, heterojendir. Böyle olduğu için de homojen bir iş olan saymayla irtibatı yoktur, dolayısıyla niceliği de olmaz, yani sayılamaz. Oysa pozitif bilimler de saatler de zamanı ölçmektedir. Bergson'a göre saniyenin hareketlerini takip eden göz ancak, hep o andaki son hareketi görmektedir. Çünkü mekânda hareketin kendisinin izi kalmaz. Fakat hep son hareketi görmekle teakup oluşmaz. Teakubu oluşturan ben'dir. Hakiki süre ben'in zihninde, bilinç durumlarının düzene sokulmasıyla meydana gelir. Demek ki ben'i aradan çekip saati tek başına bıraksak bir teakup oluşması mümkün olmayacaktır. Bu da bizi saf süreyi oluşturanın apaçık özne olduğu sonucuna vardırır. Öyleyse zaman saf süreye zihninde sahip olan "ben" tarafından kurulmaktadır. Böylelikle elde sürenin olmadığı bir gerçek mekân, bir de gerçek süre bulunur. Bunlar ancak zaman mekânla kesişince kavuşmaktadırlar.

Daha ilginç Bergson, hareketi de mekândan ayırıp süreye yerleştirmiştir. Mekândaki yer değişikliklerinin her birini bir konum saymakta, konumların birbirini takip edişleri, kalkış

ve varış konumları arasındaki noktaların birleştirilmesi işi sürede olmaktadır. Kat edilen mekân sonuçtur ve mekânda yer alır. Süreç ise süre ile yapılmakta, yani konumların birbirini takip edişleri, kalkış ve varış konumları arasındaki noktaların birleştirilmesi işi sürede olmaktadır. Mekândaki, mekânın özelliğinden kaynaklı olarak, homojendir, sayılabilir, dolayısıyla homojen bir niceliktir. Sürede olansa ancak terkibi yapan bilinçte gerçekliğe sahiptir. Son derece önemli bir ayırmda bulunan filozofa göre mekân ne kadar sonsuz bölünebilirlikte olsa da esas dikkate alınması gereken, uzanım değil süre, nicelik değil nitelik olduklarından yer işgal etmeyen hareket ile konumu ayırt etmektir. Bilimin zaman ve hareketle iştigal edebilmesi için zamandan süre, hareketten de hareketlilik unsurunu çıkarması lazımdır.

Sonuç itibarıyla mekânda süre olmadığı, sadece konumlar olduğu için bunların hareketlerini ve aralarındaki teakubu kuran bilinçtir. İşte bilinç süreyi mekâna uygulayarak konumları mekânda yan yana dizmekte, sürenin faaliyetiyle mekânda dizilen konumlar da ortaya zamanı çıkarmaktadır. Saf sürede iç içe geçmiş bulunan anlar ayrıştırılıp sıraya konunca, dolayısıyla nicelenince zaman mekâna yansıtılmış olmaktadır.

Böylelikle başından sonuna doğru gidildiğinde zaman hakkında düşünmenin onu nesneyle mi özneye mi ilişkilendirdiğine bakarak genel bir hat oluşturabilmektedir. Bu açıdan gitgide nesneden, yani kozmolojiden kopararak özneye, yani zihne aktarılan bir zaman tasavvuru belirlemektedir. Bu sürecin en büyük ve kısmen Aristoteles'le birlikte tek istisnasını Newton teşkil etmektedir.

BÖLÜM 3: THOMAS MANN'IN ZAMAN ALGISI

Önceki iki ana bölüm, zamanı, pek çok alandaki izdüşümlerinin tasviriyle aktararak çözümlenecek romanda gözlemlenecek malzemeyi temin etmiş bulunmaktadır. Böylelikle sıra çözümlemenin kendisine gelmiş olmaktadır. Fakat çözümlemeyi de hazırlayıcı bazı unsurlara ihtiyaç duyulacak, giderilmelerini ise aşağıda romanın konseptine dair bilgilerin derlendiği başlıklar sağlayacaktır. Bu anlamda ilkin romanın konsepti, başlığından türüne kadar çeşitli ayrıntılarıyla ele alınacak ama her şeyden önce gözlem nesnesinin, çalışmanın girişinde de belirtilen “ikili optiği” alabildiğine genişliğiyle açıklanacaktır. Bunu takip eden kısımdaysa iki kademeli çözümlemeye geçilecektir. Kademelerden ilki, Mann'ın ifadesiyle “saf zaman” da dâhil, zamanın romanda ortaya çıkış ve söz konusu ediliş tarzlarını tüm veçheleriyle ve ayrıntılı bir şekilde derlerken buna ikinci kademedeki detaylı çözümlemeyi hazırlayıp ona dayanak sunan değerlendirmelerle eşlik edecektir. Sonrasında ise romandaki tüm bu zaman tezahürleri, okuduğunuz çalışmanın buraya kadarki iki bölümüyle ilişkilendirilerek tahlil edilecek; fizik, metafizik, sosyoloji, anlatı düzlemlerindeki kaynaklarının izleri takip edilip belirlenecektir. Çözümlemeden elde edilen bulgular, çalışmanın tamamından elde edilen bulgularla birlikte sonuç kısmında aktarılacaktır.

3.1. Romanın Konseptine Dair

Ünlü Alman tarihçi Veit Valentin, dünya halkları, yetiştirdikleri büyük adamlar ve içlerinde çıkan fikirlerden bahsettiği *Weltgeschichte* [Dünya Tarihi] adlı eserinde Mann'ın *Büyülü Dağ*¹⁰⁰ romanını tarihî açıdan dikkate şayan bir olay olarak

¹⁰⁰ Asıl adı *Der Zauberberg*. Tez boyunca da eserin orijinaline atıfta bulunacaktır. Romanın adıyla alakalı ilginç bir yanlışlık olmuştur. İlk kez 1914 yılında, kitabı da yayımlayan S. Fischer Yayınevi'nin yılda dört kez çıkan ve 130 seneyi deviren mazisiyle sadece Almanya'nın değil tüm Avrupa'nın en köklü edebiyat dergilerinden olan *Neue Rundschau*'nun Aralık sayısında Oscar Bie tarafından kitabın çıkacağı ilan edilmiş fakat adı *Der Zauber-Lehrling* [Büyücü Çırağı] diye verilmiştir. Mann, yanlış, yazdığı muhtelif mektuplarda düzeltmiştir. Bununla birlikte romanın adının dayandığı temel birçok tahmine yol açmıştır. Bazılarını anmak gerekirse; Pütz başlığın Nietzsche'ye dayandığını belirtmekte (1974: 98), De Mendelssohn ise “büyülü dağ” terkinin ilk kez Eichendorff'ta geçtiğini ve Nietzsche'nin bunu kaydettiğini söyleyerek Eichendorff'tan aldığını iddia etmekte (1975: 940), böylelikle Pütz'ün verdiği bilgiyi de –kritiğe tabi tutmamakla birlikte– teyit etmektedir. Wysling ve Schmidlin, eserin konusunda da belirleyici bir motif olan yedi yıl meselesine dayanarak Wilhelm Hauff'un *Der Zwerg Nase* [Cüce Burun] masalına dayandırmaktadır (1984: 205) ki Mann'ın mektuplarında da buna bir işaret vardır (krş. 1995: 13). Söz konusu masalın kahramanı bir cadı tarafından büyülenince uykuya dalıp bir anda yedi yıl yaşamış, uyandığında hem yaşlanmış olduğundan hem de büyü'nün etkisiyle çirkinleştiğinden kimse onu tanıyamamıştır (krş. Hauff, 2006: 1551-161). Mann'ın entelektüel dünyasını inceleyen Bishop, romanın

nitelendirirken (1939: 688) eserin gerek Almanya’da gerek Avrupa’nın kalanı ile ABD’de¹⁰¹ uyandırdığı etkiyi en iyi tasvir eden cümlelerden birini sarf etmiştir. Etkinin büyüklüğünü göstermek bakımından eser daha yayımlanmak şöyle dursun bitmeden Macarca ve İsveççe tercümelerine başlanmış (krş. Mann, 1995: 40), bunu daha birkaç yıl geçmeden, yazarının, hacminden ötürü piyasalarına giremeyeceğini düşündüğü İngilizce ve Fransızca dilleri de takip etmiştir ki Mann, evet, meşhur bir yazardır fakat henüz Nobel Edebiyat Ödülü aldıktan sonraki şöhretine de ulaşmamıştır¹⁰². Bu minvalde kitaba “finis” dediği 1924 Temmuzunun daha iki ay sonrasındayken, savaş ikliminden yeni çıkmış ve daha büyüğüne hazırlanmakta olan Almanya sathında kitabın beş bin adet önsipariş alması üzerine yayıncısı Fischer’in ilk baskı için yirmi bin adedi matbaaya gönderdiği de anılmalıdır.

Mann, yazdığı sayısız mektup, irat ettiği birçok nutuk ve genelde metinleri, özelden buraya araştırma konusu edilen metni hakkında olabildiğince çok bilgi verdiği için tezin bundan önceki iki bölümünde olduğu gibi bu bölümde de mümkün mertebe birincil kaynaklardan hareket edilecektir. Nitekim bir yazarın kendi eseri hakkında verdiği bilgilerin çok kıymetli olduğuna şüphe yoktur, hele de yazar, eserindeki olay veya karakterlerin, şahsi tecrübeleriyle ilgi ve ilişkisini bizzat teyit ediyorsa ki şu alıntı bunun açık ve seçik bir delili sayılabilir: “[Castorp’un] Yaşadıklarından hiç olmazsa *birisi* – aslında en başlıcası– yazarın kendi tecrübesinin kahramanına birebir aktarımıdır, şöyle ki düzlükten gelen, olayla ilgisiz misafir muayene edilmiş, kendisinin de hasta olduğu meydana çıkmıştır.” (Mann, 1952: 9)¹⁰³ Görüldüğü üzere yazar burada romanıyla

nirengi noktalarından birisi saydığımız “Walpurgisnacht” bölümünden hareketle başlığı doğrudan doğruya Faust’tan mülhem görmektedir (2004: 37). Bu konudaki son bir iddiada bulunan Egel ise başlığın Stifter’e dayanabileceği tahmininde bulunmaktadır (2016: 128), Mann’ın Stifter’in kar tasvirlerine hayranlığını açıktan açığa belirtmesi (1995: 16) bu ihtimali güçlendirmektedir. Tespit edebildiğim kadarıyla başlıkla alakalı daha önce bir çalışma yapılmamış, yer verdiğim kaynakların hiç birinde eski kaynaklar değerlendirilmemiştir. Anlaşılabileceği üzere literatür bu konuda bir karara varamamıştır, ben de, yazara dayanarak verdiğim bilgiler ışığında her bir iddianın biraz pay sahibi olduğunu, başlığın tek bir kaynağa irca edilmesinin gerekmediğini ileri süreceğim.

¹⁰¹ Bununla birlikte ABD’de başlarda hüsünkabul görmediği de kaydedilmelidir. Nitekim New York Herald’ın kitap hakkındaki ilk yorumu “sıkıcı” (Williams, 1925: 7) olmuştur.

¹⁰² Nobel Edebiyat Ödülü’nü henüz genç yaşlarında yazdığı ilk romanı *Buddenbrooks* için aldığı, ödülü aldığı yıl olan 1929’da *Büyülü Dağ* çıkışı beş sene geçmiş olduğu ve ödülün verilmesinde etkili jürilerden Stockholmlü edebiyat profesörü ve eleştirmeni Fredrik Böök’ün bu sonuncusunu sanatkârane bir münasebetsizlik ilan ettiği de unutulmamalıdır (Mann, 1995: 105).

¹⁰³ Mann uzmanı Helmut Koopmann da aynı tespitte bulunmakta, eserlerine otobiyografik unsurlar yansıtırken son derece cömert davrandığından bahsetmektedir (krş. 1975: 150, 158, ayrıca 1962: 9). Koopmann’a göre eserdeki otobiyografik unsurların varlığı ve şiddeti her türlü tartışmanın ötesindedir (1988: 61). Mann’ın, eserini henüz sağken okuyup çok beğendiğini ifade ettiği Weigand da aynı duruma

doğrudan otobiyografik bir ilişki kurmaktadır. Eseri hakkında zaman meselesiyle ilgili bir yorumu tezin girişinde de belirtildiği üzere bu tezin ilk varsayımının gerekçelerinden birini teşkil edecek denli önemli olmuştur ve romandaki zaman analizine geçildiğinde sınanacaktır. Aslında metnin oluşumu hakkında Mann'ın bu bölümde muhtelif alıntılarda bulunulan gerek mektupları, gerek günlük kayıtları, gerekse konuşmalarının değerinden yukarıda bahsedilmişti. *Der Zauberberg* romanı hususunda bu anlamda önemli bir avantaj sağlayan ise romana bu konuda bir giriş metni¹⁰⁴ yazmış olmasıdır.

Bu başlıkta romanın konseptinden bahsederken iki türlü bir konsept anlayışı güdülecektir. İlki, daha geniş bir açıdan bakarak romanın oluşum süreciyle birlikte konusunu hedef almakta, ikincisiyse odağı zaman meselesine daraltmaktadır. Yine zaman meselesi bakımından da ikisi esasla ilgili olarak üçlü bir ayırım yoluna gidilecek¹⁰⁵, burada zamanın, 1.1. bölümünde son derece ayrıntılı ortaya konan sözlük ve terim anlamlarına dayanarak ve yine Thomas Mann'ın birinci ağızdan beyanları temel alınarak hem bir çağ, devir, dönem hem de zamanın kendisi anlamında kullanıldığı gösterilerek bunlardan maksadın ne olduğu ve romanın zaman konusu açısından çözümlenmesinde nelerin dikkate alınacağı açıklanacak, böylelikle çözümlemenin ilk iki anabölümde kurulan zemininin yanısıra kavram alanı da belirlenmiş olacaktır. Bunları işlerken Mann'ın kendi ifadeleri ilk tahriki sağlamış olacak, bu sırada yeri geldikçe ve gerektikçe konuyla ilgili ikincil literatüre de başvurulacaktır.

Yukarıda iki türlü bir konsept anlayışına dayanılacağından bahsedilmişti. İlki eserin formu ve konusuyla ilgili olacaktır. Başta form konusuna temas edelim. Thomas Mann 1913 Temmuz'unda İsviçre'nin Davos şehrinin takriben 1600 metre rakımda yer alan bir yaylasındaki sanatoryuma akciğer tüberkülozu tedavisi amacıyla yatırılan karısını üç

özellikle dikkat çekmektedir (krş. 1965: 140, 141). Bundan söz konusu yaklaşımın kullanışlılığı çıkarımında bulunulabilir.

¹⁰⁴ Tıpkı piyasada en çok satılan ciltsiz Almanca baskılarında olduğu gibi Türkçe tercümesinde de bu girişe yer verilmemektedir. Almancası için S. Fischer Yayınevi'nden çıkan, Türkçesi içinse Can Yayınları'nın bastığı ciltsiz (paperback) baskılara atıfta bulunmaktadır.

¹⁰⁵ Hatfield da "time novel" diye tavsif edilen romanın bu zaman özelliğinin üç farklı anlamda görülebileceğinden bahsetmektedir. Ona göre ilki 1907-1914 arası savaş öncesi Avrupa'sının portresi; ikincisi zamanın döngülü tabiatını, sübjektif ve objektifliğini, sonsuzlukla arasındaki zıt ilişki; üçüncüsü ise uyandırdığı etkilerden ötürü zamanın adeta "faal bir kuvvet", "bir karakter" halini alışdır (Hatfield, 1986: 86). Gelgelelim bu üçlü ayırmadan bir paragraf içinde, metinden veya ikincil literatürden hiçbir yere atıfta bulunmaksızın bahsetmekle kalıp herhangi bir ayrıntı vermeye veya açıklamada bulunmaya teşebbüs etmemektedir. Oysa özellikle zamanın, sözünü ettiği üçüncü anlamı oldukça açıklanmaya muhtaç ve ilgi çekicidir.

haftalık ziyarete gidip (Mann, 2010: 126) burada birebir gözlemlerde bulununca henüz yayımlanmış bulunan *Venedik'te Ölüm* eserinin “mizahi karşılığı” olacak, “bambaşka üslupta” bir hikâye, daha doğrusu, 1913 Temmuzunda düştüğü bir günlük kaydına göre “novella” (Mann, 1995: 7) yazmaya karar vermiştir. Burada aktarılan bilgilerden içerik açısından *Venedik'te Ölüm*’le kurulan bağlantı dolayısıyla ölüm temasının işlenecek olması fakat form açısından özellikle novella türüne yapılan vurgu dikkati çekmektedir. Yani yazarın ilk niyeti kısa bir eser meydana getirmek olmuştur¹⁰⁶. Bir sene sonra yazar ve redaktör arkadaşı Hans von Hülsen’e yazdığı mektubunda novella vurgusu hâlen devam etmekte (krş. a.g.e.: 9), takvimler bir sonraki yılı gösterdiğinde teşebbüsünden “hikâye” (a.g.e.: 12) diye bahsetmeyi sürdürmektedir. Çalışmaları özellikle savaştan ötürü çok aksamakla birlikte işin başına geçtikçe eserin biçim olarak konsepti romana doğru evrilmektedir ki ilk işareti 1915 yılının ortasında yazdığı bir mektupta belirmiştir (a.g.e.: 12). Bir sonraki yıl yazdığı mektuplarda bile form konusu “büyücek bir anlatı” veya “küçük bir roman” (a.g.e.: 14-15) diye belirsizliğini korumaktayken ilk olarak dünya savaşının bitişinin ertesi yılına rastlayan 13.3.1919 tarihli mektubunda roman formu artık kesinlik kazanmış bulunmaktadır (krş. a.g.e.: 18). Böylelikle altı sene kadar muğlaklığını koruyan form meselesi kabaca açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Bu arada sık sık, işinin ilerlemediğinden yakınan yazar 1921 yılının son ayında yazdığı bir mektupta romanının türünü de ilk kez anacak ve yayımlanana kadar bunda herhangi bir değişiklik olmayacaktır. Buna göre en seçkin örneklerini vermekle Alman edebiyatının münhasır türlerinden olan Bildungsroman¹⁰⁷ geleneğinin son büyük halkasını sunmuştur (a.g.e.: 27). Yazar bunun o denli bilincindedir ki pek çok yerde türün en temsili örneği sayılan, Goethe’nin *Wilhelm Meister’in Çıraklık Yılları* romanını anarak (a.g.e.: 32) *Der Zauberberg* ile türü yenilediğini iddia etmektedir¹⁰⁸ (a.g.e.: 35, 88).

¹⁰⁶ Mizahi karşılığı olan *Venedik'te Ölüm* eserinin orijinal baskısında 139 sayfa olduğu göz önüne alınırsa yazarın bu çalışması için koyduğu başlangıç hedefi de belli olacaktır. Oysa on bir yıl sonra ortaya çıkan, başta iki müstakil cilt halinde yayımlanıp sonraları ince kâğıda baskıyla tek ciltte toplanabilmiş bulunan, bin sayfayı aşan hacmiyle son derece büyük bir roman olmuştur.

¹⁰⁷ Almanca’nın “Geist” ile birlikte tercümesi en zor kelimelerinden biri olduğu iddia edilebilecek “Bildung”; talim, terbiye, kültür, gelişim vs. gibi anlamlara gelmekle birlikte aslında “bild-“, yani “inşa etmek” kökünden istikakla bir inşa, teşkil ve tesis işine de işaret etmektedir. Nitekim “Bildungsroman” da başkişisinin –icabında zihnen ve bedenlen– gelişimini, inşasını konu edinen bir türdür, bu bakımdan inşa romanı diye çevrilmesi, anlamını karşılamaya yakınlaşacaktır.

¹⁰⁸ Bununla birlikte en kapsamlı Mann külliyatını hazırlayan Hermann Kurzke, kitabın daha çok “Entbildungsroman” (inşa değil de yıkım romanı) olduğunu ifade etmektedir. Çünkü romandaki gelişimi yukarı değil aşağı yönlü görmektedir. (krş. 1985: 210 ve 2009: 42) Mann’ı sanatçılık ve filozofluk

Romanın konu konseptine¹⁰⁹ ise Mann'ın sanatoryumda karısını ziyaretinin esas teşkil ettiğinden bahsedilmişti. Romanın başkışisi Hans Castorp'un da kuzeni Joachim'i benzer bir vesileyle aynı süre için ziyarete gidişinin yanısıra tüberküloz semptomları teşhisiyle kendisine tedaviye başlamasının salık verilmesi de yine Mann'ın biraz ateşlenmesi üzerine sanatoryumun müdürü Dr. Friedrich Jessen'in "kâr fırsatı görerek gülümseyip tüberküloz başlangıcı" teşhisiyle "uzunca bir kura ihtiyaç" (Mann, 1995: 7) duyduğunu açıklaması arasında doğrudan bir paralellik tespit edilebilmektedir. Nitekim Mann, bir başka vesileyle, Castorp gibi verilen tavsiyeyi tutması halinde neler olabileceğini tasavvur edemediğinden de bahsetmiştir (krş. 1969: 758). Bunlara burada yer verilmesinin sebebi, roman, zaman analizine tabi tutulduğunda da Mann'ın kendi beyanlarına başvurulacak olması, bundan da öte bu tezin varsayımına da bir gerekçe teşkil eden, *Der Zauberberg*'deki zaman meselesini inceleyen birçok çalışmaya da kaynaklık edecek, romanın zamanla alakasına dair bir beyanına dayanıyor olmasıdır ki son derece önemlidir ve çalışmanın girişinde olduğu gibi yeri geldiğinde aşağıda da ayrıca iktibas edilecektir.

Ölüm, Mann külliyatında geniş bir yer tutan ve sıklıkla başvurulana ana temalardandır. Nietzsche'nin etkisinden de olacak, bu temaya, "doğuştan gelen ve artan ölüm sempatisi: bütün merakım hep çöküşeydi" (Mann, 1995: 8) ifadesinde olduğu gibi daha birçok yerde¹¹⁰ rastlanmaktadır. Nitekim *Der Zauberberg* de "genç bir adamın en baştan çıkarıcı kuvvetle, yani ölümle hesaplaştığı, garip ve ürkütücü bir tarzda hümanizma ile romantizmin, ilerleme ile gericiliğin, sağlık ile hastalığın zihni zıtlıklarında karar verici olmaktan çok yönlendirerek ve bilim uğruna dolaştırıldığı" (a.g.e.: 12-13) bir romandır. Aynı zamanda siyasi, pedagojik ama bu tezin varsayımları bakımından "felsefi" (a.g.e.:

yönleriyle inceleyen Mehring ise Kurzke'nin bu yorumunu aşırıya kaçmak anlamına geldiğini söyleyerek reddetmektedir (krş. 2001: 90). Mann ise Princeton'da verdiği konferansta daha çok, roman hakkında yaptığı çalışma üzerine kendisine mektup yazan Amerikalı bir akademisyenin tanımını benimseyerek, Castorp'un bilgi arayışından mülhem "Quester Hero" nitelemesini tercih ettiğini söylemekte ve inşa romanını kutsal kâse vb. arayış efsanelerinin gelişmiş bir safhası olarak değerlendirmektedir (krş. 1969: 764-765).

¹⁰⁹ Aslında bir konu kompleksinden bahsetmek daha uygun görünmektedir, zira roman da her ne kadar "Zeitroman" diye nitelense de apaçık tek bir konuya sabitlenmesi hiç mümkün görünmemektedir (krş. Koopmann, 1962: 6).

¹¹⁰ Sözgelimi ölümü hücre fizyolojisi bakımından ele alan *Warum wir sterben* [Ölüm Nedenimiz] kitabının yazarı Alexander Lipschütz'e yazdığı 25.7.1914 tarihli mektupta Mann, "Kitabınız tam denk geldi" (1995: 10) demektir. Yine meşhur çağdaşı Schnitzler'e gönderdiği 9.1.1925 tarihli mektubunda da kitabın "ölümle dalga geçtiğini" (a.g.e.: 53) kaydetmektedir.

34) alametler barındırmaktadır¹¹¹. Anlattıkları itibariyle “yabancılar Almanların maneviyatına ve ruh haline bakma imkânı sağlamak” (a.g.e.: 95) bakımından büyük önemi olduğu da belirtilmelidir. Özü itibariyle Almanlık “orta”dır (a.g.e.: 108), nitekim romanın başkışısı Castorp da birbirine zıt Naphta ile Settembrini karakterlerinin entelektüel rekabetinin ortasında yer almaktadır. Martin Travers’in de ifadesiyle, Mann’ın tüm külliyatında içinde “entelektüel olarak en çok meydan okuyan” (1992: 61) eserinde ele alınan konular bakımından hem yapılan akademik çalışmalarda hem de yazarın kendi temaslarında ölüm, sanat meselesi, ironi, bilim, mistisizm¹¹² çok daha fazla göze çarparken (krş. Hansen, 1984: 125) aşağıda görüleceği üzere kendisi de bizzat söylüyor olmasına rağmen zaman pek fazla irdelenmemiş, irdelendiği yerlerde de giriş kısmında, önceki araştırmalardan bahsedilirken belirtildiği gibi daha dar bir alana küçültülmüştür.

Romanın içerik bakımından Avrupa’nın entelektüel kesimine “Almanya’nın zihnî ve ruhani haleti hakkında faydalı bilgiler verebileceğini” (1995: 56) Mann yine bizzat ifade etmektedir. Romanın felsefi içeriğine dair bu tezle alakalı en önemli birkaç ifadesinden biri ise kompozisyonu içerisinde “zaman düşüncesinin hep içten içe veya açıktan açığa bir rol oynamasıdır” (a.g.e.: 60). Bir diğeri, psikanalizle ilişkisini anlattığı konferans metninde romanı ilk kez “Zeitroman” (Mann, 1974: 749) diye nitelediği kısımdır. Anlatının zamanlılığı bakımından yazarın, romanını savaş öncesi dünyayı iyi nakletmesinden ötürü kendisi gibi tarihî görmesi de buna işaret sayılabilecektir (krş. Mann, 1995: 91). En önemlisi ise, yukarıda da sözü edilen şu cümlelerdir:

Böylelikle romanın çeşitli şekillerde işgal ettiği esrarengiz zaman meselesine geçeyim. Bu iki türlü bir zaman romanıdır: bir devrin, yani Avrupa’nın savaş öncesi döneminin iç resmini tasarlamaya çalışmasıyla tarihidir ama bir de konusu saf zamanın kendisi olduğu için öyledir. Kitabın kendisi, anlattığı şeydir; çünkü genç kahramanının zamansızlıkla esrarengiz şekilde büyülenişini tasvir eder, kullandığı sanat araçlarıyla, kuşattığı müzikal ve manevi topyekûn âleme her an tam bir varlık bahşedip sihirli bir “nunc stans” üretmeye çalışarak zamanı ortadan kaldırmaya çabalar. (Mann, 2010: 79-80)

¹¹¹ Bunlar alametlerin ötesine de geçip büyük entelektüel fikir tartışmaları, hatta çatışmalarına dönmektedir. Romanına “entelektüalizm” isnadıyla kusur bulanların aksine (a.g.e.: 60) Mann böylesi fikir cidallerini “düşüncenin üstünkörü tahrik dürtüsü” değil, “bilgiyi bilgi uğruna hedefleyen bir zihniyet” (a.g.e.: 80) saymakta, onun için yer vermektedir. Benzer bir tutum, çağdaşları Hesse ile Heidegger’de de dikkat çekmektedir ama bu tezin çerçevesini aşacağından araştırılabilecek bir konu olarak kaydedilmekle yetinilecektir.

¹¹² Lehnert, Mann külliyatında bu konuları irdeleyen literatürü ayrıntılarıyla ve eleştirci bir dille tanıtmaktadır (krş. 1969: 58-68).

Böylelikle roman doğrudan yazarının ağzından bir zaman romanı olarak nitelendirilmektedir. Burada dikkat çeken, zaman romanına iki türlü bir anlam verilmesidir. İlki, bir dönemin, bir çağın romanı olmak itibariyle dönem romanı¹¹³ da denebilecek anlamı; ikincisiyse doğrudan doğruya zaman meselesini konu olarak işlemesidir. Koopmann'ın Nietzsche'den aldığı tabirle ifade edilecek olursa roman, zamanı “ikili optik”¹¹⁴ (1962: 136) altında görmektedir. Biz bu ikili optiği, Almanca'daki isim ter kibini bozmamak adına “zamanın (dönem) romanı” ve “zaman romanı”¹¹⁵ olarak alacak, çalışmamız boyunca da başvuracağımız bu kavramlaştırmayı aşağıda iki müstakil bölümde inceleyeceğiz.

3.1.1. Zamanın Romanı

Yazarının *Der Zauberberg* için dönem romanı anlamında zamanının, yani yazıldığı zamanın romanıdır beyanından hareketle bu bölümde hem dönem romanı nedir hem de inceleme nesnemiz roman bu tanıma uymakta mıdır, inceleyeceğiz. Çalışmanın girişinde de ifade edildiği gibi romanın “zaman romanı”, yani Mendilow'un deyişiyle zaman hakkındaki bir roman olma özelliğiyle ilgilendiğimizden bu bölüm çalışmamızı tamamlama amacı gütmektedir ve genel bazı tespitlerle yetinecektir.

Zaman/dönem romanı, tarihî romanlardan farklı olarak çok yakın geçmişteki¹¹⁶ tezahür ve eğilimleri yansıtmaktadır (krş. Lützeler, 2001: 49). Bu türün tarihini anlattığı kitabında Götsche, böyle bir roman türünün çıkışını özellikle Fransız İhtilali sonrası oluşan “yeni ve modern zaman ve tarih bilinci” (2001: 9) olgusuna bağlamaktadır. İhtilalin getirdiği kırılma, zamanı yepyeni bir çehresiyle edebiyatın konusu haline getirmiştir. Buradan anlaşıldığı üzere söz konusu roman türünün çıkışını geç 18. yüzyıla tarihlenmek mümkündür. Bir yandan tarihin, “zamanın tarihi” olarak müstakil bir çağın tarihi halini alması, diğer yandan Herder, Kant ve Hegel gibi filozofların geliştirdiği tarih felsefesiyle

¹¹³ Koopmann (krş. 1962: 136) ve Karthaus (krş. 1970: 299) da aynı terimi benimsemektedirler. Ayrıca kelimenin sözlük anlamları için bkz. okuduğunuz çalışmanın 1.1. bölümü.

¹¹⁴ Nietzsche aynı tabiri Wagner için kullanmaktadır. Kastettiği, bestekârın, eserinde gerçek duyular ile duyular üstü ideallliği birleştirmek suretiyle seyircisinin bütün taleplerini karşılama arzusudur ki Koopmann'a göre Mann'ın amacı da budur (1962: 29).

¹¹⁵ Bu duruma ilk dikkat çekenlerden biri Mendilow olmuş, zaman ve romanı işlediği kitabında “tales of time ve tales about time” (krş. 1952: 16) diye bir ayırımı bulunmuştur. Ricœur'ün de benzer bir ayırımı gittiğini anlatının zamanı bölümünde kaydetmiştik.

¹¹⁶ Anlatıcının romanın başındaki niyet beyanında “çok uzak geçmişten” bahsetmesi, çözümlemede ortaya koyacağımız “nitelikli zamanla” alakalıdır, sosyolojik zamandan bağımsız değerlendirilmelidir.

birlikte ortaya çıkan tarihî perspektifin keşfi, Götttsche'ye göre tarihi “zamanlaştırmış”, bu zamanlaşma ise en iyi ifadesini zaman romanı ifadesinde bulmuştur (a.g.e.: 10). Takip eden yüzyıldaki tarih anlayışı, dönem romanına damgasını vururken hedeflediği şey “belirli bir devrin karakteristik, niteleyici ve tipik yanlarını” (Lützeler, 2001: 50) işleyip çıkarmaktır. Öyleyse zaman romanını belli bir tarihin, yani tarihî dönemin romanı olarak anlamak mümkündür. Nitekim Mann da romanından tarihî sıfatıyla bahsederken bu tarihi hem Avrupa'yla yer hem de savaş öncesi ifadesiyle zaman bakımından sınırlandırarak ne derece müstakil olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Koopmann da Avrupa'da savaş öncesi dönemin son yedi yılını anlatması bakımından bu tespitimizi onaylamaktadır (krş. 1988: 77), zira anlatılanlar herhangi bir tarihî döneme ait olmayıp belirttiği tarihi de bir amaca dayanarak ele almakta, 1914 tarihinin neden merkezî bir yer tuttuğunu açıklığa kavuşturmaktadır. Çözümleme bölümünde anlatının zamanında da gözlemleyeceğimiz gibi anlatılan dönem de rastgele seçilmiş bulunmayıp bir amaca dayanmakta, bir işlev üstlenmektedir. Bu anlamda aşağıdaki alıntı da bu belirlemeyi desteklemektedir:

Fikriyatım ve edebiyatım olup bitenlerden kopuk değildir. Beni epey zamandır uğraştıran bir mesele: zihin ile tabiatın düalizmi, insandaki sivil ve şeytani eğilimlerdir – bu problem savaşta iyice barizleşir, ‘Büyülü Dağ’ımın çökmüşlüğü’nün kapısına 1914 harbi çare olarak gelip dayanacaktır, savaş başladığı andan beri burası kesindi. (Mann, 1995: 11)

Seçilen zamanın amaçlılığını gösteren alıntı aynı zamanda yazarın, çağından ve etrafında olup bitenlerden habersiz kalmadığını, hatta bunları sanatla işlemek niyetinde olduğunu belirtmesi bakımından önemlidir. Zaten romanın yazımına ara vermesine yol açan deneme yazılarını içeren *Betrachtungen eines Unpolitischen* [Apolitik Birinin Mülahazaları] (1918) eserinde dönemin olaylarıyla ilgili fikirlerini paylaşmakla kalmayıp tarafını belli ederek savaştan yana durması da başka türlü açıklanamayacaktır. Dolayısıyla dönem romanı vurgusu yersiz değildir. *Der Zauberberg*'in entelektüel zemini de (özellikle Settembrini ile Naphta diyaloglarının olduğu kısımlar) bahsettiğimiz denemelerle hazırlanıp edebî karşılığını romanda bulmuştur: “İnsan meselesi, siyasilik de dâhil insan meselesinin tamamı hakkındaki çok sayıdaki fikirler ve kafa yormalar, işte içimde savaşın manevi yaşanışını uyandıran tüm bu düşünceler [...] hikâyem hepsini sünger gibi emmeye müsait olduğunu gösterdi.” (Mann, 1995: 118) Keza, “bir nevi, Avrupa'nın savaş öncesindeki ruh ve zihin durumunun toplamını tasvir eden [...] bir roman” (a.g.e.: 122) ile “diyalektiği, aradaki dönemde Avrupa'nın çalkantılı olaylarıyla beslenen bir *Zeitroman*, yani *Büyülü Dağ*” (Mann, 2010: 149) ifadeleri de yazarın, ele

aldığımız romanının bir dönem romanı oluşu hakkında fikir yürüttüğünü ve kitabın yazılışının planlı ve amaçlı olduğunu gözler önüne sermektedir. Ayrıca Lützeler'e göre sanatoryum; "ölüm müptelası ve hasta" Avrupa'nın sembolü olarak yorumlanınca Castorp, sürekli çekişen Batı Avrupalılar Settembrini ve Naphta ile Asyalı Madam Chauchat ve Peperkorn hiziplerinin arasında kalan Alman'ı temsil edecektir, bu bakımdan Avrupa'nın içinde bulunduğu buhran "siyaseten değilse de kültür eleştirisiyle" (2001: 51-52) aydınlatılmaktadır. Savaşın çıkması Mann'ın eserini yazmasına ne kadar ket vurduysa da kazandırdıkları da aşikârdır: "Savaşın patlak vermesi gerçi romanın sonunu avucuma bırakıp manevi tecrübeleri kitabı paha biçilmez zenginliklere gark ettiyse de yazma işini yıllarca aksattı." (Mann, 1952: 9) *Der Zauberberg*'e dönem romanı niteliği katan başka bir özelliğiye, naklettiği olayların geçtiği zamanı sadece anlatmak değil tashih de etmektir: "Son tahlilde, ölüm hayranlığı diye anlaşılan romantizmin yaşam fikri ve yeni bir hümanizma duygusu uğruna eleştirilmesi ve mağlup edilişi söz konusudur." (Mann, 1995: 72) Böylelikle ölüm sevdalısı romantizmin doğduğu toplumun savaşın arifesindeki ruh haline ışık tutmakta ve eserin anahtar cümlesiyle de çare göstermektedir: "İyilik ve sevgi hatırına kişi, ölümün, düşünceleri üzerinde hâkimiyet kurmasına izin vermemelidir." (2009: 692) Oysa savaş kaçınılmazdır, çünkü bu döneme de damgasını vuran "ölüme düşkünlüktür", nitekim sanatoryumdaki kimse şifa bulmaz, daimi bir çöküş havası esmektedir (Lützeler, 2001: 60).

Gözlem nesnemiz romanın bir dönem romanı olmasıyla alakalı tereddüt gösterenler de olmuştur. Sözgelimi Karthaus, olağan bir dönem romanından beklenenleri sunmadığını belirterek onu kendine has bir tür olarak görmeyi önermektedir:

Bu özsüz kişilerin başlıca eksiği dönem romanlarından beklemeye meylettiğimiz, gerçek hayatla ilişkilerinin bulunmayışıdır. Dönemin problemleri bunun yerine Naphta ile Settembrini arasındaki teorik açıklamalar ile tarihî tartışmalarda belirmektedir. 'Eylem' de zaman da özsüzdür, olaylarda ilerleme yoktur, bu bakımdan siyasi ve sosyal gerçekliğin diğer unsurlarının da dürbünün ters tarafından gösterilmesi gayet tutarlıdır; kuzenlerin sinemaya gidiş tecrübeleri için geçerli olan bunlar için de geçerlidir: Dünyada olup bitenler alakasız bir epizoda, anlamsız, mânâsız bir şifreye dönmüştür. Bu hayalî dünyanın ne sebepliliği ne sonuçları seçilebilmektedir, her şey görünürdeyse de tam görünmemektedir: Dünyanın yerini bir "hayalet" alır. Böylelikle *Der Zauberberg* kendine has bir dönem romanı olmaktadır. (1970: 301)

Karthaus sebep sonuç ilişkisinin yokluğundan yakınırken romandaki dünyanın, gerçekliğini, hayalî olanla ikame etmesi neticesinde kaybettiğini vurgulayarak dönem romanının özel bir türü olabileceğini söylerken vardığı sonucu başka bir gerekçeyle

desteklemek daha yerinde görünmektedir. Mann'ın dünyasına giriş mahiyetinde yazdığı monografide Eichner,

Yaşadığı devrin zihin hayatını bir romana bu denli kapsamlı bir tasvirle sıkıştırmayı başaran, Goethe'den bu yana başka Alman yazar olmamıştır, aynı insanın taban tabana zıt iki dünya görüşünü nasıl olup da böylesine tutkulu bir talâkatle işleyebildiğini hayretler içinde sormadan edemiyorsunuz. (1961: 45)

ifadelerini sarf etmektedir. Bu yorum sübjektif görünmekle birlikte Lützelers'in söylediklerine de dayanarak, romanın hayatın gerçekliğinden çok dönemin zihin haritasını yansıttığı çıkarımında bulunmak yanlış olmayacaktır. Karthaus'un da romanın türüne getirdiği "kendine has" sınırlaması böylelikle daha anlamlı bir hal alacaktır. Nitekim Mann'ın niyeti de zaten anlattığı dönemin sosyoekonomik şartlarını tasvirinden çok, "savaş öncesi Avrupası'nın ruh ve zihin durumunun bir tür yekûnunu" (Mann, 1995: 122) çıkarmaktır.

Peki, bir roman, anlattığı dönemin zihin haritasını nasıl çıkarabilecektir? Özellikle Settembrini ile Naphta karakterleri üzerinde belirginleşen diyalektik zıtlık, Mehring'e göre zamanın büyük karmaşasını yansıtmakta, böylelikle eser "Zeitroman [dönem romanı]" (2001: 94) olmaktadır. Burada amaçlanan, Karthaus'un kısmen beklediği gibi belirli tarihî hadiseleri romandaki kişilerin eylemlerinin sonucu olarak anlatmak değildir. Bu bakımdan *Der Zauberberg*'i dönem romanı özelliğiyle zihin coğrafyasının manzara tasvirine benzetmek mümkündür.

Çalışmamız açısından önemine temas ettiğimiz "zaman hakkında romanı" inceleyeceğimiz bir sonraki bölüme geçmeden önce Göttische'nin, dönem romanı kavramıyla ilgili dikkat çektiği bir konuyu daha analım. İhtilalden sonra beliren yeni zaman tecrübesi, edebiyatın birçok dalında rastlanmakla birlikte özellikle romanda önem kazanmış, yalnız konu ve motifleri etkilemekle kalmayıp estetik yapıyı da değiştirerek "zaman teemmülü yapısına müstakil modeller" (Göttische, 2001: 14) getirmiştir. Dolayısıyla yeni bir vakıa olan bu zaman bilinci edebiyatta sadece ne anlatıldığına, yani konuya ve malzemeye değil nasıl anlatıldığına, yani biçime de nüfuz etmiştir. Çözümleme kısmında bunun ne boyutlara ulaştığını bizzat gözlemleyebileceğiz.

3.1.2. Zaman Romanı

Konseptini ikili optik altında belirlediğimiz romanı, yukarıda zamanını, yani aktardığı olayların dönemini yansıtmayı bakımından incelemiştik, buradaysa bizzat zaman konusunu ele alışının anlamına bakacağız.

İlkin zaman hakkında anlatmakla alakalı, romanda geçen bir pasajı hatırlatalım: “Bu soruyu [zaman anlatılabilir mi?] ortaya atmamızın sebebi, okuduğunuz hikâyede gerçekten de niyetimizin bu olmasından ileri gelmektedir.” (Mann, 2009: 757) Dolayısıyla anlatıcı, zamanı anlatmak istediğini apaçık itiraf etmektedir. Bunun nasıl olduğu bir sonraki bölümde bütün detaylarıyla gösterileceği için burada üstünde daha fazla durulmayacaktır. Romanın yayımlanmasından sonra Mann’ın da aynı yöndeki beyanlarına yukarıda yer verilmişti. Ricœur’ün de sözünü ettiği gibi zamanı anlatmayı iki şekilde anlamak mümkündür; birincisi, her anlatının kendisinin zamanlı olması, ikincisi, anlatının zaman hakkında anlatması bakımındandır. Tam burada anlatının zamanlılığı hakkındaki en temel metne kısaca temas etmeyi gerekli görmekteyiz.

Lessing antikitenin sanat eserlerinden Laokoon öbeğini; temsil ettiği ve anlattığı hikâye üzerinden, temsil bakımından resim, anlatı bakımından şiir (Homer’den verdiği örneklerle aslında anlatılı şiir, yani destan) sanatlarını incelemeye tabi tutarken Aristoteles, Cicero, Horaz ve Quintilian’ın “resmin esas ve tecrübelerini belagat ve şiir sanatına uygulayışlarını” (2016: 8, 9) göstererek aralarına, önemli farklarını belirterek sınır çekmektedir. Epey detaylı incelemedeki diğer farklardan tezimiz açısından sarfınazar ederek sadece zaman-mekân esasları üzerine kurulana bakacağız. Şiir ile resmin arasındaki en temel fark, şiirin, “farklı kısımları peyderpey, zaman sırasıyla cereyan eden, ilerleyişi gözle görülür bir olay, berikininse [resmin] farklı kısımlarının mekânda yana geliştiği, durağanlığı gözle görülür bir olay” (a.g.e.: 101) olmasında yatar, böylelikle plastik sanat eserini algılayışımız da elbette zaman içindedir ama bir anda olur, oysa anlatıda bu iş zamana yayılmak zorundadır. Resimse mekândaki süreklilikleri içinde cisimleri anbean değişen görünüşleri içinde değil, daha çok sebeplilik zincirinin “olayın merkezi” (a.g.e.: 102) sayılabilecek bir durumundan hareketle tasvir edebilecektir. Lessing’e göre mekândaki bir şeyi tam manasıyla tasavvur edişimiz parçalardan bütüne doğru ilerlemekte, burada bir süreç varmış gibi görünse de duyularımız bu esnada gerçekleşen birçok işlemi tekmişçesine gösterecek denli süratli hareket etmektedir. Bu da

plastığın zamana ihtiyaç duymadığını, anlık algılandığını göstermektedir. Oysa bir nesnenin (veya olayın) parçalarını ve bunların birbirleriyle bağlantılarını göstermek isteyen şair zamana muhtaçtır. Çünkü göz, tek bir bakışla kabaca gördüğünü her ne kadar yavaş yavaş iletse de parçalara bakıştaki her hamlesi sonuçta bütünü verecektir, nitekim “baktığı parçalar gözün karşısında sürekli hazırdadır, istediği kadar bakıp durabilir: kulak içinse işittiği parçalar hafızada kalmazsa kayıptırlar” (a.g.e.: 109). Ama hafızada kalsalar bile hepsini aynı sıra içinde, aynı canlılıkla bir araya getirip bütünü bir çırpıda kurabilmek çok zahmetli olacaktır. Bunun için de “zaman sırası şairin alanı, mekânsa ressamın alanıdır” (a.g.e.: 115).

Görüldüğü üzere Lessing, şiir ve resim sanatları arasındaki farkı çizerken zamanlılık üzerinden sınır atfetmekte, şiiri (veya daha geniş manasıyla edebiyatı) alımlayışın zaman içerisinde olduğunu, plastik sanatlardaysa anlık bir alımlamanın vuku bulduğunu ortaya koymaktadır. Bu bakımdan, ele alınacak her anlatı eseri zamanlı olmak durumundadır. Gelgelelim Reidel-Schrewe, Lessing’in, bizzat eleştirdiği halde, şiiri yine de resimle tasvir edişini tutarsız karşılamakta, öte yandan, edebiyattaki mekân tasvirleri için plastik sanatların üçboyutlu mekânına gerek olduğunu ifade etmektedir (1992: 15-16). Fakat biz bu tartışmaya girmeyecek, taraf olmayacağız. Öte yandan anlatının zamanlılığıyla alakalı romandaki anlatıcının da uzun mülahazaları bulunmaktadır¹¹⁷ fakat bir sonraki bölümde ayrıntılarıyla gösterileceklerinden tekrara düşmemek adına bunlara burada yer verilmeyecektir.

Der Zauberberg’i zamanlı her anlatı eserinden ayırsa onun bir de zaman hakkında, yani konusu itibarıyla de zamanlı oluşundan ileri gelmektedir. Ayrım, son derece makul olup literatürde de kabul görmekle birlikte bazı eleştirilerle de karşılaşmıştır. Sözgelimi Mark Currie, zamanın anlatısı ile zaman hakkındaki anlatı arasındaki sınırı çekmenin her zaman o kadar da kolay olmadığını, Ricœur’ün çok temel gördüğü bu ayrımın, zaman romanı özelliğini inşa romanının altında anmasından ötürü tezat içerdiğini yazmaktadır (2007: 2), oysa romanın konsepti bölümünde gösterdiğimiz gibi inşa romanı tanımlaması da bazı problemler içermektedir ve romanı tek bir türe sabitleme çabaları –tıpkı eserdeki metafizik zamanın izlerini tek bir filozofla sabitleme çabalarının, yorumları tekyönlülüğe, dolayısıyla da kusurluluğa sevk etmesi gibi– gereksizdir, aslında bu sabitlenemezlik,

¹¹⁷ Walter Biemel’in getirdiği eleştiri için bkz. tezin 184 numaralı dipnotu.

modern romanla alakalı bir olgudur ve onu eksiklik saymak verimli bir tartışma gibi görünmemektedir. Mann'ın, Berliner Börsen-Courier gazetesine verdiği mülakatta muhabirin, “soyut fikirleri son raddesine kadar anlatıya çevirmeyi başarmışsınız” (Mann, 1995: 79) ifadesi bizce yeterlidir, bir taraftan bir dönemin zihin durumunu, öbür taraftansa zaman gibi soyut bir meseleyi anlatılaştırabilme becerisini göstermektedir ve tezimiz için önemli olan da işin bu kısmıdır. Ayrıca Mehring'in, bu romanı, “inşa romanı olarak dönem romanı” (2001: 86) diye tanımlaması da söz konusu eleştiriyi izale edecektir.

3.2. *Der Zauberberg*'de Zamanın Tezahürleri

Bu bölümde Thomas Mann'ın, *Der Zauberberg* romanında zamanı hangi veçheleriyle ortaya koyduğu, zamandan doğrudan ve dolaylı nasıl bahsettiği ayrıntılarıyla ve sırasıyla (çünkü romanda başkışı üzerinden bir ilerleme bulunmakta, ilerlemenin takip edilebilmesi için de sıra gözetilmesi gerekmektedir) ortaya konulacak, bu sayede tezin ilk iki anabölümünde oluşturulan zemine dayanarak yapılacak çözümlemenin envanteri çıkarılmış olacaktır. Bununla birlikte bin sayfalık bir romandan, çözümlemeyi mümkün kılacak malzemeyi analitik ve kritik bir gözle çıkarıp ortaya koyması bakımından bu bölüm, tez için elde edilecek sonuçlar düzleminde en az çözümlemenin kendisi kadar önemli bir yeri haizdir. Temel olarak klasik bir tahkiyede bulunmayan böylesi bir romanın (bu anlamda modern bir roman diye nitelendirilmesi son derece yerinde olacaktır) özetini çıkarmak söz konusu olamayacağı gibi bu bölümün amacı da değildir. Bu çalışmada, roman, konseptiyle ilgili bölümde, işlediğinden bahsettiğimiz birçok konu bir yana konarak zaman konusu merkezinde irdeleneceğinden aşağıda aktarılabilecekler de anlatı bakımından tutarlılık gözetme kaygısı güdülmeyecek, zamanın gerek anlatıcı, gerek kahraman, gerekse de diğer roman kişilerin nasıl yansıtıldığı aktarılacaktır. “Zaman Romanı” başlığında da gösterildiği üzere *Der Zauberberg* zamanın kendisini konu edinen bir roman olmasıyla temayüz etmekte, yazarınca da bu niteliği özellikle öne çıkarılmaktadır, dolayısıyla sadece zamanını değil, zamanın kendisini de anlatan bir eser olduğundan birhayli zengin malzeme sunmaktadır. Çözümlemeye temel teşkil edeceğinden söz konusu malzemeye hak ettiği genişlikte yer verilecektir. Bu kısımda yer yer değerlendirmelerde bulunulacaksa da esas çözümleme bir sonraki bölümde yapılacaktır.

Zamanın roman boyunca nasıl tezahür ettiğini göstermeden önce anlattığı hikâyeyi kısaca hatırlatmak yerinde olacaktır. Ebeveyninin ölümünden sonra ilkin bir buçuk yıllığına dedesinin, onun ölümünden sonra da amcası Tienappel'in yanında kalan ve ailesinin tek çocuğu olan Hans Castorp gemi mühendisliği okumuştur ve bir tersanede işe başlamadan önce kuzeni Joachim Ziemßen'i akciğer hastalığından ötürü tedavi gördüğü, İsviçre'nin Davos şehri yakınlarındaki Berghof dağında bulunan bir sanatoryumda üç haftalığına ziyarete gider. Ziyaretinin başından itibaren sanatoryumda yaşayanlardan ve yaşananlardan birhayli etkilenir ve başta planladığı üç haftalık tatili, kendisinde de hastalık teşhis edilmesi üzerine yedi yıllık¹¹⁸ bir ikamete dönüşür ve ancak savaşın patlak vermesiyle çözüme kavuşur.

Roman, klasik hikâye geleneğini andırırcasına anlatıcının okuru doğrudan muhatap alan bir niyet beyanıyla başlamaktadır. Daha burada zamanın dışavurumlarıyla alakalı ilk ifadeler gün yüzüne çıkar. Romanda anlatılan süre, yukarıda da belirttiğimiz üzere, dünya savaşından önceki yedi yılı kuşatmakta, yayın tarihi ise savaşın bitiminden altı yıl sonra olsa da anlatıcı, hikâyeyi “çok uzak geçmiş zaman kalıbında”¹¹⁹ (Mann, 2009: 9) anlatacağını ifade etmektedir. Hikâyenin uzaklığının zaman itibarıyla olmadığı ortadadır. İronik bir şekilde anlatıcı da bunu teslim etmekte, hikâyenin, geçmişliğini, ardında bıraktığı günlere ve yıllara, yani zamana borçlu olmadığını söylemekte, fakat tafsillattan kaçınmaktadır. Bu tavrıyla okuru romanda neyin beklediğini sezdirmekte, zamanın kendisinin, “bu esrarengiz unsurun tereddüt uyandırıcılığı ile acayip müphem tabiatının” (a.g.e.: 9) nasıl teşrih masasına yatırılacağını ihsasla yetinmektedir. Olayın bu derece uzak geçmişte oluşunun sebebi hayatı derinlemesine yaran bir dönüm noktasının ki bundan maksadın dünya savaşı olduğunu belirtmeye gerek yoktur, öncesinde kalmış bulunmasındandır. Zamanı tüm işlev niceliğinden soyup niteliği üzerinden mülhaza eden bu yaklaşım sadece romanda beliren zaman anlayışının değil bu tezin çözümlemesinin de belkemiğini oluşturacaktır. Zaten yine anlatıcının deyimiyle, bir hikâyenin sürükleyiciliğini veya sıkıcılığını belirleyen geçtiği zaman ve mekân olmayacaktır. Romanın kahramanı Hans Castorp'un hikâyesini anlatmaya ne haftanın

¹¹⁸ Yazarın yedi yıllık ikamet için esinlendiği yerle alakalı daha fazla ilgi için bkz. tezin 102 numaralı dipnotundaki romanın başlığı tartışması.

¹¹⁹ Tezde buraya kadar kullanılan eserlerde olduğu gibi analize konu *Der Zauberberg* romanından alıntılanan bütün kısımların çevirisi de tezin yazarına aittir. Bu tür tezlerdeki teamüllerin aksine, Almanca bilmeyen okurun da faydalanabilmesi amacını gözeterek tüm alıntılar tercüme edilmiştir.

yedi günü ne de yedi ay yetecektir, fakat anlatıcıya göre yedi yıl da sürecektir değildir. Daha burada zamana ne kadar izafi yaklaşıldığı görülmektedir.

Zaman kitabın ilk kısmının “Varış” adlı ilk bölümünde¹²⁰ mekânla ilişkilendirilir. Mekân da tıpkı zaman gibi manevi değişimler getirmektedir. Unutkanlık nehri Lethe’ye benzetilen zaman (a.g.e.: 12) gibi mekân da en sıradan insan üstünde bile etkilidir, şu farkla ki zamanın etkisi uzun vadede daha esaslı olurken mekânınki o derece etkili olmasa bile çok süratlidir. Bir üst paragrafın sonunda bahsettiğimiz zamandaki izafiliğe Castorp’un Davos’a yaptığı tren seyahatindeki ilginç bir cümlesiyle mekândaki izafilik refakat etmektedir. Tren Davos’un köyündeki küçük bir istasyona girince kuzeni Ziemßen’in perondan, inmesi için Castorp’a seslenmesi üzerine beriki, “Ama daha gelmedim ki,” diye mukabelede bulunur. Hâlbuki iki günlük yolculuğun ardından peronda gördüğü kuzeninin inmesini istemesi üzerine hemen harekete geçmesi beklenirdi, bunun yerine inmesi gereken asıl (muhtemelen bir sonraki) istasyonu beklemeye niyetlidir. Kuzeni, sanatoryumun buradan daha yakın olduğunu söyleyince ancak, harekete geçer. Kuzeni, tereddüdünü çekinmesine yormuştur, oysa kuzeni noktasından varmış olmasına rağmen Castorp nezdinde varış henüz vuku bulmamıştır.

Oldukça sağlıklı bulduğu kuzeninin tuttuğu arabaya bindiklerinde Castorp, onun da kendisiyle birlikte “hemen” döneceği tahminini dile getirince romanın gidişatı hakkında çok önemli fikirler veren ve romanın başlığı ile zaman meselesinin garip ve yadırgatıcı ilişkisini kuran ilginç bir diyalog başlar. Öneme binaen aşağıda olduğu gibi yer verilecektir:

“Hemen ne zaman?”

“Ne zaman olacak, üç hafta sonra.”

Joachim, “Öyle demek, aklın sıra tekrar eve döneceksin yani,” diye cevap verdi. “Dur bakalım, daha yeni vardın. Üç hafta dediğin biz yukarıdakiler için hiçbir şey sayılmaz ama sen ziyarete geldin, hepi topu üç haftacık kalacakmışsın, senin için çok zaman tabii. Önce havasına bir alış, o kadar kolay değildir, göreceksin. Ayrıca bizdeki tek tuhaflık hava da değil. Bazı yenilikler göreceksin burada, dikkat kesil. Hakkımda söylediğine gelince, benim işim öyle ha deyince hallolmaz, ‘üç hafta sonra eveymiş’, aşağının fikirleri bunlar. [...] son genel muayenede, yarım yıl daha kesin sürer dedi [Dr. Behrens].”

[...]

“Yarım yıl mı? Sen geleli zaten yarım yıl olmak üzere! İnsanın o kadar zamanı yok ki –!”

¹²⁰ 1939 Mayısında Princeton’daki öğrencilere verdiği konferansta Mann, bu bölümün karısını ziyaret için bizzat gittiğinde yaşadıklarının aynıyla tasviri olduğunu kaydetmektedir (1969: 757)

“He, zaman,” diyen Joachim kuzeninin samimi hiddetini umursamaksızın birkaç kez başını salladı. “İnsan zamanıyla gülüp oynuyorlar burada, görsen inanmazsın. Üç hafta onlara bir gün sayılır. Göreceksin. Hepsini öğreneceksin daha,” deyip ilave etti: “İnsan burada anlayışını değiştiriyor.” (a.g.e.: 16-17)

Diyalogda kurulan aşağısı-yukarısı dikotomisi tüm roman boyunca zaman meselesini terk etmeyecektir. Yer yer düzlük ismiyle de anılacak aşağısı, Elias’ın bahsettiği sosyal zamanı temsil ederken dağ(lık) da denecek yukarısının zamanı, kuzeninin de ifadesiyle, anlayışı değiştirecek denli farklı bir yapıda olacaktır ki ince çözümleme esnasında bunlar ayrıntılarıyla gösterileceğinden burada sadece bu kadarıyla temas etmekle yetinilecektir. Üç haftalık zamanın ha deyince geçeceği bir yerin alışageldik zaman anlayışıyla ilgisinin olmayacağı son derece açıktır zira.

Sanatoryuma çıkarken arabadan dışarıyı seyreden Castorp’un civar hakkında sohbet etmeye başladığı kuzeni, Alpleri işaretleyerek, ismini verdiği bazı dağların yıl boyu karla kaplı oluşunu anınca beriki, “Ebedi kar” (a.g.e.: 18) diye bir ifade sarf eder ki yukarının zamanının alışageldik zamandan farkını belirtmesi açısından küçük ama faydalı bir ipucudur, çünkü saatlerin rasyonelleşmesi öncesi tabiattaki döngüyle tayin edilen zamanı gösterecek söz konusu döngü, mevsimsizlik denebilecek “ebedi kar” yüzünden bozulmaktadır. Ayrıca, bizzat Mann’ın da romanın zirvesi saydığı (1995: 123) “Kar” bölümüne doğru ilmek ilmek işlenen bir fikrin de başlangıcıdır. Nihayet sanatoryuma vardıklarında Castorp’ta ilk değişimler baş göstermeye başlamıştır bile. Ayakları buz gibiiken yüzünü ateş basınca kuzeninden yüzüne dokunmasını ister ki kuzeyin soğuk çocuğu için böyle bir şey normalde düşünülemez. Bunlar ufak ve önemsiz görünmekle birlikte kaydadeğer ipuçlarıdır ve ancak, yazarının, hadsizlik diye tevazua başvurmakla birlikte son derece haklı talebini, yani romanı en azından iki kez okuma gerekliliği yerine getirilince anlaşılabilirler. Kuzeninin biteviye “biz yukarıdakiler” diye konuşmasından hayli irkilen Castorp, Ziemßen son olarak, “gençliğimde” (Mann, 2009: 24) deyince yukarının yaşamını iyiden iyiye garipsemeye başlar. Bu lalettayin bir ifade değildir, çünkü hemen yanı başına anlatıcı parantez içerisinde ifadeyi tekrar yazarak dikkati kasten buraya çekmiştir, çünkü yaşı açıkça söylenmemekle birlikte Ziemßen, Castorp’un akranıdır ve yirmilerinde birisinin “gençliğinden” söz etmesi alışılmışın dışındadır. Bu sıradışıliktir ki “yukarının” zamanının farklılığını ve “anlayışı nasıl değiştirdiğini” apaçık göstermektedir, nitekim sanatoryum ile sair dünya karşıtlığı, sanatoryumun restoranına ilk kez girdiklerinde rastladıkları, daima orada oturup kitap

okuyan sanatoryum sakini kadın hakkında Ziemßen'in, "gencecik kızken akciğer sanatoryumlarına girmiş, o gün bugündür de bir daha dünyada yaşamamış" (a.g.e.: 25) ifadesinde ortaya konmaktadır.

Zamanın mahiyeti hakkında konuşmalar en başından itibaren romanın hücrelerine sızmıştır dense, yeridir. Son gösterdiğimiz, daha örtük, adeta cımbızlanarak çekilen örnekler kadar zamanı dosdoğru hedef alan pasajlar da mevcuttur. Ziemßen kuzeninin ziyaretinden duyduğu sevinci ifade ederken aralarında şu konuşma geçer:

"Evet, gelmen harika oldu!" dedi, sakın sesi hareketlenmişti. "Benim için adeta olay oldu, diyebilirim galiba. Değişiklik oldu – demem o ki şu sonsuz, sınırsız yeknesaklığa bir çentik attı, bölümlendi..."

Hans Castorp, "Aslında zamanınız burada çabucak geçiyordur," deyiverdi.

Joachim, "Çabukmuş, yavaşmış, nasıl istersen," diye cevap verdi. "Şu kadarını söyleyeyim, geçtiği falan yok, zamandır bile denemez, hayat bile değil – hayır, hiç değil," diyerek kafasını iki yana sallayıp tekrar kadehine uzandı. (a.g.e.: 26)

Geçmeyen zaman, hatta zamanlığından bile endişe edilen bir zaman söz konusudur burada. Hayatla ilişkilendirilişi de ayrıca dikkat çekmektedir. Çünkü bulundukları yaş aralığında "aşağıdayken" büyük farklar yaratacak bir yıllık süre sanatoryumda kayıptır. Konuşmanın seyrinde uyuklamaya başlayan Castorp'a, yatma vaktinin geldiğini hatırlatan Ziemßen'in aldığı cevap da şaşırtıcıdır: "Es ist überhaupt keine Zeit." (a.g.e.: 28) Konotatif anlamı itibariyle "yatma vakti filan değil" diye anlaşılabilir cümle iki-anamlılık barındırmaktadır, ikinci anlamı olayların daha bu kertesindeyken oldukça şaşırtıcı bir dönüşüm imleyen, "Zaman diye bir şey yok" diye tercüme edilebilecektir. Bu ifade nasıl ki sonraki tam dönüşümünü öncelemekteyse¹²¹, odasına geçerken rastladıkları sanatoryum hekimi Dr. Krokowski'yle tanıştırıldığı sırada karşılaştığı, "Sormamda mahzur yoksa, aramıza hasta olarak geliyorsunuz, değil mi?" (a.g.e.: 29) sorusu da üç haftalık tatilinin yedi yıllık ikamete dönüşümünü öncelemektedir. Keza aynı gece gördüğü rüyada kuzeninin eciş bücüş bir halde kızakla aşağı inişi de düzlüğe inip cephede ölüşüne işaret sayılabilecektir, çünkü ölülerin dağdan bobsleyle taşındıklarını daha varır varmaz bir vesileyle kuzeninden işitmiştir. Burada zaman okunda bir kırılma yaşandığı tespitinde bulunulabilir. Bu tespiti dayanak teşkil eden bir hadise de kaç göbek öncesinden büyük büyük dedelerini, dedesi ve babası yoluyla bugüne, yani kendisine

¹²¹ Buradaki "öncelemek" fiilini ve aşağıda muhtelif yerlerde sarf edilecek "önceleme" ismini hep, "gelecekteki bir olayı önceye almak" anlamında kullanıyorum.

bağlayan vaftiz çanağıdır. Ebeveyninin vefatından sonra dedesiyle kaldığından Castorp bu vaftiz çanağının hikâyesini sık sık dinlemiştir. Geçmiş bugünde toplayan çanak, içinde, “hem sürüklenen hem duran, kâh tekerrür kâh başdöndürücü bir yeknesaklık halinde kalan kısmen hayali kısmen korkutucu bir duyumsama” (a.g.e.: 39) uyandırmaktadır. Yine belediye meclisi azası dedesinin resmî kıyafetine de, geçmiş ile hâli bağlayıcı bir vazife atfedilmektedir. Zamana eşya üzerinden biçilen bu çifte karakter dikkat çekicidir¹²².

Düzlüğün, yani sosyal zamanın düzenini sanatoryumda geçirdiği beş ay zarfında kaybeden Ziemßen, Castorp’un varışının ikinci gününde, kahvaltıdan sonra gezerlerken sohbet ettikleri sırada, Castorp’un ölüm vakaları hakkındaki bir sorusuna cevap verir ve aralarında şu konuşma geçer:

“[...] Fakat geçenlerde, dur bir, yaklaşık sekiz hafta oluyor –”

Hans Castorp kuru bir ses tonuyla gayet dakik, “Öyleyse geçenlerde diyemezsin,” dedi.

“Efendim? Peki, geçenlerde olmasın. Sen de çok titizsin. Sayıyı öylesine tahmin ediverdim. Neyse, birkaç zaman önce [...]” (a.g.e.: 79)

Sıradan her insanın gözüne çarpacak kadar fahiş bir hata olmasına rağmen, zamanı duyusu, sanatoryumun, yani yukarının zamanıyla son derece farklılaşan Ziemßen, dil sürçmesine yorulamayacak ifadesine tepki gösterip muhalefet eden Castorp’a (gereksiz) titizlik isnadında bulunur, dolayısıyla ısrarcıdır, çünkü artık aynı zaman taksimini paylaşmamaktadır. Bu tutumunu açıklamakta, bankta oturdukları sırada yanlarına yaklaşan genç görünümlü ama ileri yaşı şakaklarındaki aklardan ve tepesindeki açıklıktan belli olan İtalyan asıllı Settembrini’nin, tanışmalarının ardından, sanatoryum sakini, dolayısıyla da hasta olduğunu sanırken yalnızca ziyaret amaçlı geldiğini öğrendiği Castorp’a, ziyaretine ne kadar mühlet koyduğunu sorması üzerine, “üç hafta” cevabını alınca söylediği şu cümleler yardımcı olacaktır: “O dio¹²³, üç haftaymış? [...] Buraya üç haftalığına geldim, sonra tekrar yola çıkacağım, demenin küstahlık sayılabilecek bir tarafı yok mu? Beyefendi, izahta bulunmama müsaade varsa, biz hafta ölçüsünü bilmeyiz. En küçük zaman birimimiz aydır. Hesaplarımız geniş ölçülüdür –” (a.g.e.: 86).

¹²² Bunun edebiyat tarihinde akla ilk getirdiği hadise Proust’un ben-anlatıcısının, annesinin verdiği madleni bandırdıktan sonra içtiği çayın tadıyla hatırladığı çocukluğu olsa gerektir (krş. Proust, 2004: 66-71). Gelgelelim orada eşya, geçmiş hatırlamayı tetikleyiciyken burada geçmiş ile hâl arasında mütemadi bağ kurucudur.

¹²³ İtalyanca: Aman Tanrım.

Aydınlanmanın temsilcisi bir karakterden zamanın en rasyonel halini, yani sosyal zaman düzenini reddeden böylesi bir tavır gelmesi yine “yukarının” kendine has zaman anlayışının mahsulüdür.

Castorp’un sanatoryumda bulunuşunun üzerinden henüz yirmi dört saat geçmemişken romanın dokuzda birlik kısmı geride kalmış olmaktadır. Romanın tamamında birkaç tanesi bulunan, zamanla ilgili ilk büyük istitradı içeren zaman duyusu bölümüne gelmeden önce zamanın mahiyetiyle ilgili en belirgin ve uzunca pasajlardan biri yine kuzenler arasında geçen bir konuşmada yer alır. Her gün belirli saatlerde tatbik edilen yatış tedavisi için uzanan Ziemßen termometreyle ağzından ateş ölçecekken bunun ne kadar sürdüğünü soran Castorp’a, en küçük ölçü biriminin ay olduğu yerde, yedi dakika gibi son derece “küçük ölçülü” bir cevap verir ve ekler:

“İşte, ona, yani zamana dikkat edince yavaşçacık geçer. Bu ölçümden oldukça hazzediyorum, günde dört kez, çünkü ölçerken aslında ne olduğunu fark ediyorsun: bir mi yoksa koskoca yedi dakika mı – hâlbuki haftanın yedi gününü burada har vurup harman savururlar.”

Hans Castorp, “‘Aslında’ diyorsun. ‘Aslında’ diyemezsin,” diye karşılık verdi. [...] “Zamanın ‘aslı’ falan olmaz. Bir kişiye uzun geliyorsa uzundur, kısa geliyorsa kısadır ama gerçekte ne kadar uzun veya kısa olduğunu kimsecikler bilemez.” [...]

Joachim karşı çıktı.

“Nedenmiş? Hayır. Ölçüyoruz ya. Saat var, takvim var, bir ay geçince senin, benim, hepimiz için geçmiş oluyor.” [...]

“Öyleyse bir dakika ateşini ölçtüğünde sana ne kadar geliyorsa o kadar mıdır?”

“Bir dakika o kadardır... saniyenin dönüşünü tamamlamak için ihtiyaç duyduğu uzunluktur.”

“Ama hep farklı farklı uzunluklardadır – hissiyatımız açısından!” (a.g.e.: 96)

Varış günündeki konuşmalarını andıran bu diyalogda da Castorp’un titizliği göze çarpmaktadır. Aslında doğrudan anlatıcı tarafından ne dâhi ne budala olduğu söylenen (a.g.e.: 50) başkişi felsefe yapmaya da pek meyilli değildir ama –en azından– sanatoryuma geldiğinden beri zaman hakkında dikkati uyanmıştır, zamanı sorgulamaktadır. Zamanın aslını öznenin hissiyatına havale etmekte ve ölçülen zamanın aslında bizzat zamanla alakalı olmadığını ifade etmektedir:

“Esasında... diyorum ki: esasına bakınca [...] zaman hareket, mekândaki bir harekettir, değil mi? Dur, bekle! Demek ki zamanı mekânla ölçüyoruz. Ama bu, mekânı zaman üzerinden ölçmeye benzemez mi – ki böyle bir işe ancak bilimle alakasız insanlar kalkışır. Hamburg’dan Davos’a yirmi saat çeker – evet, demiryoluyla. Ya yayan, yayan ne kadardır? Ya düşününce? Tek saniye sürmez!” (a.g.e.: 97)

Castorp zamanın ölçümüyle başlattığı düşünce silsilesini ölçümün hareketle ilişkisi üzerinden mekânla ilişkisine ilerletmiş ama zamanın mekânla ölçülmesini mefhum-ı muhalifi üzerinden mantıken geçersiz kılmakla kalmayıp bilimden bîbehrelere yaraşan bir iş olarak yaftalamıştır. Bunun peşindense neredeyse on yedi asırlık çok meşhur bir soruyu, rastlandığı yerde, onu bu açıklıkla ilk kez soran kişiyi, yani Augustinus’u hatırlatan bir soruyla devam etmektedir: “Peki, zaman nedir?”

“Söylemek ister misin? Mekânı uzuvlarımızla idrak ederiz, görme duyusuyla, dokunma duyusuyla. Güzel. Ya zaman uzvumuz hangisidir? Söylemek ister misin? [...] Peki, hakkında aslında bildireceğimiz hiçbir şeyin, tek bir niteliğin bile olmadığı bir şeyi nasıl ölçecekmişiz! Zaman akıp gidiyor, diyoruz. Güzel, aksın bakalım. Ama ölçebilmek için... dur! Ölçülebilmesi için yeknesak akması gerekmez mi, ya yeknesak aktığı nerede yazıyor? Bilincimiz bakımından öyle değil, öyle olduğunu sırf düzen uğruna farz ediyoruz, ölçümlerimizse teamülden ibaret; izin verirsen...” (a.g.e.: 97)

Zamanın neliğine cevap bulamadıysa da zaman olduğu farz edilen hakkında bir kanaati hâsıl olmuştur ve bunun zamanın kendisi olmadığından haberdardır. Yani genel kabule karşı bir tutum sergilemektedir. Gelgelelim böyle olduğunu bilse de hayatın gerçekliği bu teamüllere göre işlemektedir, nitekim kuzeni, tartışmayı fitilleyen termometre ölçümünün sonuçlarından ötürü askerlik vazifesine geri dönememektedir. Koca bir kompleks olduğunu düşündüğü zaman hakkında kuzeninin kafasını birhayli karıştıran Castorp sohbele devam etmek istese de konuştuklarını adamakıllı hatırlayamayıp üstüne dikkat çekici birkaç hadise yaşadktan sonra bundan vazgeçmesine rağmen üç yıldır sanatoryumda tedavi edildiği halde tedavinin hiçbir hayrını görmediği iddiasıyla artık hayata boşveren Herr Albin’in tavırlarından duyduğu rahatsızlıkla kuzenine danışır ve geri dönecek olsa alınıp alınmayacağını sorar:

Joachim, “Geri dönmek mi? Aklından neler geçiyor!” dedi. “Saçmalık. Daha yeni geldin oysa. Daha bir gün olmuş, nasıl hükümde bulunacaksın!”

“Tanrım, hâlâ ilk gün mü? Sanki epeydir – epeydir yukarıda, aranızdaymışım gibi geliyor.”

Joachim, “Zaman hakkında kılı kırk yarmaya başlama sakın yine!” dedi. “Zaten bu sabah kafamı allak bullak ettin.” (a.g.e.: 119)

Castorp beklenenden de hızlı alışmıştır yukarının zamanına. Ama çok zamandır buradaymış hissine kapılmakta hiç de haksız sayılmaz, nitekim alıntının 119. sayfada yer aldığına dikkat edilirse daha bir günü dolmadan yedi yıl sürecek hikâyesinin dokuzda biri geçivermiştir. Fakat anlatı zamanıyla ilgili önemli ipuçları temin eden bu veriyi çözümleme kısmına saklayacağız.

Castorp akşam yemeğinden sonra, kitaba inşa romanı¹²⁴ denmesinde daha sonra ortaya çıkacak Naphta isimli karşı kutbuyla birlikte önemli katkıda bulunan Settembrini'yle tekrar karşılaşır ve zaman duygusuyla ilgili istitrada¹²⁵ giden yolun taşlarını döşeyecek önemli bir mükâlemede bulunurlar. Söz konusu istitrat sıkıcılık ve sürükleyicilik diyebileceğimiz bir düalizm ekseninde ilerlemektedir, Settembrini'nin sanatoryumdaki yaşayışı nasıl bulduğuna dair sorusu da bunun zeminini hazırlamaktadır. Canının sıkılmadığını söyleyen Castorp sebep olarak görüp işittiği yenilik ve tuhaflıkları gösterir ve kuzenine de itiraf ettiği şekilde sanki çok daha uzun zamandır burada yaşıyormuş hissine kapıldığını beyan eder. Burada geçirdiği o tek bir günde sanki yaşlanmış ve akıllanmıştır. İlginçtir, yaşlanma kısmına itirazda bulunmayan İtalyan aydınlanmacı, akıllanmaya takılır, sonra da Castorp'un yaşını sorar:

“Müsaadenizle bir sorum olacak: Yaşınız kaç acaba?”

Fakat işe bakın ki Hans Castorp hatırlamıyordu! O an kaç yaşında olduğunu hatırlamadı, hem de hatırlama yolunda gösterdiği şiddetli, hatta çaresiz çabalara rağmen. Zaman kazanmak için soruyu tekrarlatıp sonra da dedi ki:

“... Ben mi... kaç yaşıdayım? Elbette yirmi dört yaşıdayım. Yakında yirmi dördüme basacağım. Bağışlayın, uykum geldi!” dedi. (a.g.e.: 124)

Daha ilk (tam) gününde böylesine bir değişim, inanılabilirin sınırlarının ötesindedir. Dağdaki sanatoryum hayatından büyülenmiş gibidir. Her ne kadar uykusu gelse de aklı başında, hem de genç birinin, yaşı sorulduğunda yanlış söylemek şöyle dursun hiç cevap veremeyecek denli sersemleşmesi, üstelik soruyu tekrar ettirdikten sonra bile zaman kazanmak için lafı gevelemesi kabul edilemez. Bunun tek anlamı sanatoryumun ona maddi-manevi hiç yaramamış olmasıdır. Manen niye yaramadığı ortadadır, yaşını dahi söyleyememektedir. Maddetense oldukça erken yaşta başladığı ve ince bir zevk hâline getirdiği tütün ama özellikle puro iptilasından bile keyif alamıyor oluşudur, o kadar ki sair zamanlarda tadını çıkara çıkara çektiği purosunu kaçır yarıya getiremeden atmak zorunda kalmıştır¹²⁶. Anlatıcının düştüğü ironik not da durumun vahametini onamaktadır. Uzun uzun alakasızca konuşurken yemek salonunda Frau Stöhr diye başka bir hastadan duyduğu, sözümona epey zamandır saklayıp nihayet ifşa ettiği bir sırrı, kadının yirmi

¹²⁴ Kavramla ilgili tercihimiz için bkz. 109 numaralı dipnot.

¹²⁵ Eserin orijinalinde “Exkurs über den Zeitsinn” bölümü.

¹²⁶ Mann'ın da aynı zevke müptela olduğu bilinmektedir. Hatta bir mektubunda, karısını ziyarete gittiği sanatoryumda içtiği ne tütünden ne purodan zevk alabildiğini ve bundan duyduğu ıstırabı anlatmıştır (Mann, 1995: 14-15). 3. bölüm boyunca yer yer vurgulanan otobiyografik unsurlar bakımından kayda değerdir.

sekiz farklı balık sosu yapabildiğini söylediğini de anıp bunun gerçekten mi vuku bulduğunu yoksa rüya mı olduğunu seçemediğini dile getirdiği sırada, Settembrini yaşını teyit amacıyla, “Yirmi dört mü demiştiniz?” diye sorunca, “Hayır, yirmi sekiz!” (a.g.e.: 125) diye cevap verir. Sersemliği hâlâ devam etmektedir. Öfkelenen İtalyan, yaşını kast ettiğini söyler ve haddine düşmediğini kabul ede ede, tatilin sonuna kadar beklemeyip bavulunu toplamasını ve orayı derhal terk edip memlekete dönmesini salık verir. Yukarıda zaman okunun kırılışının emarelerinden saydığımız öncelemelerden biri de budur, zira işlerin iyiye gitmeyip tatilin uzun yollu bir ikamete evrileceği burada da hissettirilmektedir, aslında anlatıcı işin başından beri bunu saklamamaktadır. Niyet beyanında sarf ettiği cümleler hâlâ hatırdı olsa gerektir. Gelgelelim Castorp’un verdiği cevap inanılmazdır: “‘Geri mi döneyim, diyorsunuz?’ diye sordu... ‘Hâlbuki geleli daha çok olmadı? Yok yok, daha bir gün olmuş, nasıl hükümde bulunacağım!’” (a.g.e.: 125) İşte, kuzeninin sözlerini tekrar etmiştir. Demek ki kuzeniyle hemfikir olacak kadar ona benzemeye başlamıştır. Bunlar hep, dönüşümünün sinyalleridir. Bu kadarla da kalmaz: “‘Elbette bu yukarıdaki hayatınızın havasına alışmam pek kolay olmuyor,’ diye devam etti, ‘burasını tahmin ediyorduk [...]’” (a.g.e.: 125). Bunlar da Ziemßen’in, karşılamaya geldiğinde sarf ettiği ilk sözlerdendir. Fakat kuzenini tekrarla iktifa etmez. Üstüne, burada kalışını meşru kılacak bir bahane olarak muhatabını can evinden vuracak şu ifadede bulunur: “‘[...] ayrıca hiç akıl alır bir iş de olmaz – yok, kendiniz söyleyin.’” (a.g.e.: 126) Aydınlanmanın temsilcisine akli gerekçe göstermek deminki sersemliğiyle uyuşmayacak denli zekice bir hamledir, İtalyan’ı fikrinden geri döndürmek, ona tavsiyesini geri aldirmek için üstelediği, bu tavrınsa ancak büyülenmiş birinden gelebileceği ortadadır. Settembrini çaresiz kalmıştır: “‘Akla ancak selam dururum’” (a.g.e.: 126). Castorp tam isabet kaydetmiştir. Fakat muhatabı meydanı boş bırakmaya niyetli değildir ve bir önceleme daha gelir. Buranın havasına mükemmelen alışmış bir vakanın, sağlığına kavuştuktan sonra bile taburcu edilmeye rıza göstermeyip sanatoryumdaki hayatını sürdürmekte ısrarcı davranışının son derece abartılı bir örneğinden bahseder. Örnekteki kadın hasta, kendisini almaya gelen ebeveyninin avutucu sözlerine, tekrar tekrar, “‘Aşağıda ne yapayım? [...] Benim yurdum burası!’,” (a.g.e.: 126) diye karşılık vermiştir. Fakat dikkat çekicidir, bunlar kehanet gibi söylenmeyip akla bu kadar vurguda bulunan birinin dilinden döktürülmektedir ki yazarın dâhiyane bir müdahalesi olduğunu ileri sürmek abartıya kaçmayacaktır.

Castorp tekrar odasına döndüğünde boruları eller, içerisi Reomür ölçeğine göre dokuz derece¹²⁷, yani kış gibi soğuk olmasına rağmen ısıtma kapalıdır. Kuzeniyle sohbetlerinde savunduğu pozisyonu bırakmaz: “‘Aylardan ağustos da olsa ısıtmanın kapalı olması ayıp, zira mesele takvimde geçen ayın adı değil, içeriye hâkim sıcaklıktır, o da insanı donduracak kadar üşütüyor.” (a.g.e.: 128) Burada hem yine sübjektifliğin öne çıkarılması hem de dolaylı olarak sosyal zamana başkaldırı söz konusudur. Ayrıca aşağısı-yukarısı dikotomisine uygun olarak dağ sanatoryumunun yalıtılmışlığı ve tıpkı Settembrini’nin verdiği örnekteki kadın hastanın cevabı gibi sair dünyadan farkı da vurgulanmaktadır. Nitekim ertesi gün, yani ağustos başında geçirdiği güneşli iki yaz gününün ardından inanılmaz şekilde kar yağacaktır: “‘Kar yağacağını söyleyecek değilsin herhalde?’” (a.g.e.: 135) Ve ancak o zaman ısıtıcı açılacak, dördüncü günün sabahı kar yağışı dinmiş olup güneş açsa bile soğuk devam etmesine rağmen merkezî ısıtma devreden çıkarılmış bulunacaktır. Isıtmanın yalnız kar yağışında devreye alınmasının Settembrini tarafından “budalaca bir kaide, akla ziyan bir alaycılık” (a.g.e.: 137) sayılması da aydınlanmacının Castorp’un tarafına meylettiğine işaret etmektedir. “Yazınız bitmiş mi oluyor?” (a.g.e.: 136) Ağustosun başında yağın karla gelen bu soru mevsim döngüsü şaşıtı için tabii bir zaman düzeni de kurulamayan “yukarısının” kendine has yaz mevsimi olduğu imasıyla da burayı yine sair dünyadan, yani “aşağıdan” ayıran bir unsur olarak göze çarpmaktadır. Mevsim diye bir şeyin olmadığını aylardır sanatoryumda ikamet eden bir sakini olarak Ziemßen de açıkça ikrar ve teslim etmektedir: “Mesele şu ki mevsimler burada birbirinden pek farklı değil, nasıl desem, adeta iç içe geçmişler, takvime uymuyorlar.” (a.g.e.: 136) Takvim zamanının geçerliliğinden mustarip birisinin ağzından, yaşadığı tabii gerçeklik içerisinde böyle bir geçerliliğin bulunmadığının itirafını ısıtmak Castorp’un zamanın mahiyetine dair mülahazalarının zımnen tasdiki sayılabilir. Üstüne bir de her şeyi “karman çorman eden kar” (a.g.e.: 136) vardır ki karışıklığın asıl sebebi odur, çünkü yılın her ayı kar yağışı da güneşli günler –hem de kışın ortasında kişiye sırtındaki kazağı çıkarttıracak kadar yakıcı güneş ışıklarının olduğu– gözlemlenebildiğinden (krş. a.g.e.: 18, 378) burada mevsimlerden değil belli mevsimlerin yaşanabildiği “kış günleri, yaz günleri, bahar ve güz günleri” (a.g.e.: 136) gibi tekil günlerden bahsedilebilecektir. Bütün

¹²⁷ Fransız bilimci Ferchault de Réaumur’un artık kullanımda olmayan sıcaklık ölçeği. Bu ölçekteki dokuz derece bizde yaygın Celsius ölçeğine göre yaklaşık on bir dereceye tekabül etmektedir ve ısıtıcının açılmasını gerektirecek kadar soğuktur.

bu örnekler doğrudan doğruya iki yaklaşımımızı teyit etmektedir: Tabii döngünün yokluğundan kaynaklı zaman tayinin kısıtlanmışlığı ile yukarının dünyasının aşağıdan bambaşka bir yer oluşu; fakat detaylarını çözümleme bölümüne bırakıyoruz.

İkinci günün akşamı artık dayanamayıp yattığında Castorp, ilk geceki rüyasından daha da tuhaf bir rüya görür. Rüyasının bizim için birkaç veçhesi vardır. İlk plandaki önemi¹²⁸ sanatoryum hekimi Dr. Behrens’in işaret ve orta parmaklarıyla Castorp’un gözkapağını aşağıya bastırışı sırasında sarf ettiği şu sözlerin önceleme değeridir: “Namuslu sivil, hemen fark etmiştim. Fakat kabiliyetsiz sayılmaz, hiç de her yanını iyice yakamayacak kadar kabiliyetsiz değil! Seneciklerinden cimrilik etmeyecektir; yukarıda, yanımızda hizmetle geçireceği seri seneciklerinden!” (a.g.e.: 131) Bu rüyanın önceleme açısından önemi iki türlüdür, ilki yedi yıl sürecek uzun ikametine işaret etmesi bakımından, ikincisiyse yıllarının çarçabuk geçeceğini ilkin sene ismine getirilen küçültme ekinin, sonra da tekrar edildiğinde önüne konan seri sıfatının ima etmesi bakımındandır. Çözümleme kısmında da göreceğimiz üzere anlatılan zamanın anlatı zamanıyla oranı bakımından bu önceleme büyük kıymeti haiz olup anlatı zamanını inceleyen hemen hiçbir çalışmada da dikkate alınmamıştır. Ayrıca kime benzettiğini bir türlü bulduramadığı, yemek salonuna her defasında kapıyı çarpmak “terbiyesizliğiyle” (a.g.e.: 113) girdiği halde fiziki cazibesine kapıldığı Madam Chauchat’dan rüyasında ödünç aldığı kurşunkalem de romanın sonlarına doğru, yine zaman bakımından bir nîrengi noktası teşkil eden “Walpurgisnacht” bölümünde yaşanacakları önceleyerek ilerlemeci zaman okunu da kırmakta ve tekerrürlü zamana işaret etmektedir fakat bu bölümde sadece zamanın ve zamanla ilgili hadiselerin romandaki tezahürlerini serimlediğimizden analizine girişmeyeceğiz. Rüyanın buraya kadar sundukları zamandaki öncelemelerle ilgiliydi, sunduğu son zaman malzemesi ise Castorp’un, kuzeniyle zaman hakkındaki ikinci sohbetinde muhatabının zamanın “aslıyla” alakalı yorumda bulunması üzerine kızıışına atıfta bulunmakta, rüyada karşısına çıkan son kişi olarak Settembrini zamanın aslında ne olduğunu ifşa etmektedir: “[...] dilsiz bir hemşireden¹²⁹ başka bir şey değil,

¹²⁸ Romanın birkaç yerinde Castorp’un rüyalarına yer verilmektedir. Rüyaların romanın kurgusu açısından değeri bambaşka bir analizin konusu olmakla birlikte dikkate değerdir. Rüya yorumlarının Freud ve yer yer Jung cenahından değerlendirilmesi açısından bkz. Dierks, 2011: 73-83; Schopenhauer’in rüya teorisiyle bağlantısı bakımından bkz. Kristiansen 1978: 165-176.

¹²⁹ Almanca aslı “Stumme Schwester”. Aslında “mayo masa” da denen, cerrahi aletleri koymaya yarayan seyyar sehpa için kullanılan bir deyimdir ama kelime anlamı itibarıyla dilsiz hemşire anlamına gelir. Ayrıca romandaki ilgili açıklamalar için metnin devamına bakılabilir.

rakamları falan olmayan cıvalı bir sütun, hile yapmak isteyenlere” (a.g.e.: 132). Burada atıfta bulunulan ise gündüzün ikinci karşılaşmasında Settembrini’nin verdiği örnekte bahsettiği derece meselesidir. İyileştiği halde sanatoryumu terk etmek istemeyen kadına üstünde rakamların olmadığı bir derece verilmiştir, bu derecede hasta kendi ateşini kontrol etmez, hekim derecenin üstüne koyduğu bir işareti ölçek alarak hastanın ateşini bizzat gözlemler ki kandırmaya çalışmasın (krş. a.g.e.: 126). Demek ki zaman “aslında” dilsiz hemşiredir, rakamları, yani ölçüsü olmaz. Ayrıca yukarıda da ısıtıcının ancak kar yağışında açılması kuralına Settembrini’nin gösterdiği tepkiyi incelemesi bakımından da dikkat çekicidir.

Aynı gün yemeklerini yiyip odalarına çıktıklarında Castorp’un (aynı zamanda ziyaret maksatlı tatil niyetinin de uzun süreli ikamete) dönüşümünün nişanesi sayılabilecek battaniye siparişi odasına getirilmiştir ve battaniyeye sarınmakta tecrübeli herkes gibi onun da sarınmayı öğrenmesi gerekeceğinden derhal bu işe koyulur, zira artık resmen olmasa da sanatoryum sakinlerinden sayılmaktadır (krş. a.g.e.: 136, 145). Tam bu noktada başta klasik görünümlü olduğundan bahsettiğimiz anlatıyı güzergâhından çıkaran, oldukça modern bir müdahale denebilecek bir konu başlığı gelir: “Exkurs über den Zeitsinn”, yani “Zaman Duyusu Hakkında İstirat¹³⁰”. Burada zamanın çözümlenmesine ciddi miktarda veri sağlayacak fikir ve hüküm bulunmaktadır. Aşağıda her birine ayrı ayrı temas edilecektir.

Battaniyesine sarındıktan sonra önünde “huzura kavuşturulmuş iki boş saat” (a.g.e.: 148) olacaktır. Bundan memnundur, çünkü tabiatı gereği iş yapmaktan pek hazzetmez, “yorucu işler sinirlerini yıpratır, enerjisini tüketir, zaten aslında boş zamanı, meşakkatin kurşun yüklerinin ağırlık vermediği, dişini sıkı sıkı üstesinden gelmesi gereken engellerle bölünmeyip önünde sere serpe uzanan zamanı daha çok sevdiğini açıkça itiraf eder” (a.g.e.: 54, 201). Yorucu işlerin zamanı böldüğü hükmüne, “sersemletici faaliyetlerce unutturulmayan, tüketilip ürkütülmeyen boş zamanı” (a.g.e.: 148) sevdiğinin belirtilmesi refakat etmektedir. Demek ki iş yapmak zamanı unutturmakta ve tüketmekte, zamanın nasıl geçtiği anlaşılmamaktadır. Bununla birlikte

¹³⁰ “İstirat”, Arapça “uzaklaşmak, uğrayıp geçmek” kökünden gelmekle Latince’den kök alan ve “güzergâhtan çıkmak, teğet geçmek” anlamlarına gelen “Exkurs” ile doğrudan doğruya uyum göstermektedir ve eskimiş olmakla birlikte yerleşik bir kelimedir. Yerine getirilmeye çalışılan “arasöz” veya “saplama” kelimelerinin ikisinde de kök uyumu olmadığı gibi uzlaşa da bulunmamaktadır.

sanatoryumda yapılacaklar artık bellidir, günün ve gecenin rutini vardır, Castorp da buna alışmıştır¹³¹. Daha varış gününde kuzeninin “havasına alışmak” diye tarif ettiği durum artık gerçekleşmiştir. Peki, alışmak nedir ve zamanla alakası var mıdır? Aslında yabancı bir yere alışmak “alışmış olmak için ve süre dolar dolmaz veya hemen sonrasında tekrar bırakılıp eski duruma dönmek” (a.g.e.: 149) için girişilen bir zahmettir. Böyle bir zahmete girmenin sebebiyse hayatın “bölümlenmemiş yeknesaklığına” sekte vurmak, yani değişiklik katarak bir nevi yaşadığının, geçen zamanın veya zamanın geçişinin farkına varmaktır. Aksi takdirde “zaman yaşantısı” (a.g.e.: 149) yaşantı olmaktan çıkıp kanıksanacak, zaman körelecektir. Alışmanın cansıkıntısıyla da doğrudan ilişkisi mevcuttur. Anlatıcı burada yaşantılanan içeriğin ilginçliği ve yeniliğiyle zamanın hızla geçişi arasında kurulan bağın aslında yanıltıcı olduğuna işaretle Almanca’ya mahsus bir dil oyunundan istifade ederek bu batıl tasavvura karşı çıkar. Almanca’da cansıkıntısı, “Langeweile” demektir ve aslında bir sıfat tamlamasıdır. Aslen durgunluk anlamına gelen ama “(kısa) belirsiz süre” anlamında kullanılan “Weile” kelimesinin önüne uzun anlamına gelen “lang” sıfatının getirilmesiyle teşkil edilmiştir ve salt lügavi karşılığından hareketle “uzun durgunluk” demek olmaktadır. Lügavi anlamındansa lafzi olanının öne çıkarıldığını görmemizi sağlayan bu açıklamanın önemi az ileride bunun karşısına çıkarılacak karşı kutbundan ileri gelmektedir. Uzun-durgunluk nasıl anlaşılmalıdır? “Boşluk ve tekdüzelik gerçi âni ve saati yayıp ‘sıkıcı’ kılabilir, büyük, hatta en büyük zaman ölçülerini ise kısaltıp hiçlik derekesine kadar getirerek yok eder.” (a.g.e.: 149) Burada iki ölçekli izafi bir zamandan bahsedilmektedir. Tekdüze içeriğin zamanı küçük ölçekte uzattığı, büyük ölçekteyse kısaltmak şöyle dursun hiç mesabesine indirdiği, yani zaman yaşantısını yok ettiği görülmektedir¹³². Tam tersine ilginç içerikse küçük ölçekte günü kısaltıp hızlandıracak, büyük ölçekteyse “zamanın gidişine genişlik, ağırlık ve

¹³¹ Aşağıda ayrıntıları verilecek zaman tezi gereği; “Castorp alıştıysa, yani her şey tekdüzeleştiyse değişim yok demektir ve zamanın olmadığı yerde anlatı da olamaz, çünkü yapısı gereği anlatı zamanlı olmak zorundadır” yolunda gelecek itiraz haklı olmakla birlikte buradaki alışma henüz, tüm zaman birimlerini tesviye edici bir alışma değildir, belki haftalık rutine alışmaktır ama haftanın ötesinde aylık, ayın da ötesinde senelik bir rutin bulunduğunu ilerleyen sayfalarda göreceğiz ve göstereceğiz. Onun içindir ki artık anlatımda da günlerin değeri azalma eğilimine girmekte, ölçek büyüyüp kapladığı zaman aralığı ters orantılı olarak küçülmektedir. Zaten aynı hızda bir anlatımla yedi yıllık bir hikâyenin tek ciltlik kitaba sığdırılması düşünülemez.

¹³² William James’in psikolojinin esaslarına dair yazdığı kitabın zamanın algılanmasıyla ilgili başlığında bu tanımı andıran ifadeler bulunmaktadır: “Çeşitli ve ilginç tecrübelerle dolu zamanlar, geçerken kısa, geriye dönüp baktığımızdaysa uzun görünmektedir. Diğer taraftan tecrübe barındırmayan zamanlar geçerken uzun, geriye bakıldığında kısa görünmektedir. (1918: 260)

sağlamlık bahşedecektir, böylelikle olaylı yıllar rüzgârın önünde sürüklediği uçup giden zavallı, boş ve hafif olanlarından çok daha yavaş¹³³ geçecektir” (a.g.e.: 150). Dolayısıyla “uzun-durgunluk” denilen şey tekdüzeliğin zamanda yarattığı bir “kısa-durgunluk”¹³⁴ (a.g.e.: 150) olarak anlaşılabilecektir, çünkü değişim olmayınca zaman yeknesaklaşacak, bölümleri olmayacak, onun için de yaşantılanmasının fark edilmesini sağlayacak parçaları bulunmayacaktır. İşte alışkanlık, daha doğrusu alışkanlıkların değişimi, doğrudan değişim kelimesi üzerinden anlaşılmalıdır, çünkü zamana fark katan işbu değişimdir. Nitekim bir seyahate çıkıldığında, bir tatil beldesine gidildiğinde ilk birkaç gün, tıpkı Castorp’un ilk günleri gibi birçok yenilik, alışılması gerekli birtakım değişikliklerle dolu olacak, gelgelelim alışkanlık vuku bulduğunda, zamanın küçük ölçeğinden büyük ölçeğine geçilecek, baştaki yayılma, yerini “fır diye geçecek” (a.g.e.: 150) günlere bırakacaktır. İnsan hayatı geneline vurulduğunda da gençlik yıllarının, sürekli karşılaşılan yeniliklerden ötürü dolu dolu ve büyük ölçekte yavaş geçişi (“bu yaşta [on üç yaşında] bir yıl ne muazzam bir zaman kütlesi demektir” (a.g.e.: 174) örneği de bunu teyit etmektedir), oysa yetişkinlik sonrası ve yaşlılıkta yılların nasıl geçtiğinin anlaşılmayışı da bu minvalde değerlendirilebilir. Bunun hikâyemizle doğrudan alakasını ise çözümleme kısmında anlatı zamanıyla ilişkilendirerek kuracağız. Tüm bunlar bir yandan anlatıcının mülahazaları olsa da Castorp’la hiç irtibatsız da değildir, çünkü anlatıcı, okuru, benzer şeyleri kahramanımızın da aklından geçirdiği yolunda temin etmektedir. Tevekkeli değil Castorp, aradan birkaç gün geçince kuzenine, “Ama etrafıma bakınca, yani, beni yanlış anlama, geriye döndüğümde, yukarıya çıkalı kim bilir ne kadar olmuştur gibi geliyor,” (a.g.e.: 151) demektir. Burada ileri sürülen tez, Settembrini’yle ikinci karşılaşmalarında sarf ettiği cümlelerle de örtüşmektedir. İlk günlerin yeniliğiyle zaman o kadar yayılmıştır ki bir tam gününü henüz tamamlayacakken, yaşlandığını hissedecek denli uzun zamandır sanatoryumda kaldığı hissine kapılmıştır. Tabii ki bu uzunluk müdrikeyle ve ölçümle ilişkilendirilemez. Ölçüldüğünde ölçülenin zaman değil mekân olduğunu da nitekim kuzenine daha önce açıklamıştır. Onun içindir ki ancak uzun zamandır burada olduğunu söyleyebilecektir, zira ““Sanırım iki aydır buradayım”” gibi

¹³³ Tıpkı “Langeweile” isminde olduğu gibi “yavaş” anlamına gelen “langsam” sıfatının kökünde de “lang” yani “uzun” kelimesinin yer aldığına bu vesileyle dikkat çekelim.

¹³⁴ “Langeweile” sıfat tamlamasında yer verdiğim açıklamalar burada (Almanca aslı “Kurzweiligkeit”) sıfatın “kurz” yani “kısa” olması bakımından aynı şekilde anlaşılabilecektir.

bir ifade “saçmalık” (a.g.e.: 151) olacaktır. Çünkü Castorp’ca zaman müdriki bir hadise değildir, ölçülemez de, ancak hissîdir ve hissedildiği nispette yayılır.

Bilinçdışı bu fikri çoktan benimsemiş olsa da burada kalacağını diliyle ikrar edemeyen Castorp’un aksine Dr. Behrens’te bile aynı minvalde bir intiba oluşmuş, bir beklenti belirtmeye başlamıştır, çünkü imalı “Sizi gidi bîtaraf seyirci!”¹³⁵ hitabı, taraf olmadığını iddia etmesine rağmen mahallin sakinleri gibi yaşayıp davranmaya başlayarak işi ziyaretçilikten çıkarmaya başladığını tazammun etmektedir ve sanatoryumun hekimi olmak itibarıyla yıllarını orada geçirmiş biri olan Dr. Behrens, bunun tabii sonucu olan yukarısının zamanı anlayışıyla, “Hepi topu sekiz hafta kalacaktıysınız diye duydum? Aman, üç mü? Kısacık bir ziyaret olur, yerleştiğinize değmez, e, nasıl isterseniz,” (a.g.e.: 153) diyerek Castorp’un başta üç hafta diyerek gözünde büyüttüğü süreyi adeta hiçe saymaktadır.

Castorp’un alışmasının tümünden bir alışma olmayıp günlük rutin diye anlaşılması gerektiğini belirtmiştik (bkz. 132 numaralı dipnot). Sanatoryum zamanının haftalık, aylık ve yıllık ölçeklerde de rutinleri mevcuttur. Bu sayede –en azından muvakkaten– bir zamansızlığa düşülmesi söz konusu olmamaktadır. Sözelimi pazar günleri, özellikle de her iki pazardan birinde terasta çalınan tedavi müziği ikili haftalara konan bir işaret olmaktadır (krş. a.g.e.: 158). Böylelikle anlatının artık günlük yaşananlardan en azından hafta ölçeğine çıkacağını işareti verilmiş görünmektedir. Öte yandan burada çalınan müzik, müziğin zamanla ilişkisi bakımından verimli bir sohbete kapı aralamaktadır. Settembrini’ye göre, “Müzik [...] bizzat harekettir,” (a.g.e.: 162). Castorp’un buna cevabı olmasa da kuzeni, gerçi çalınan müziği gayet sıradan bulmaktadır ama en azından keyifli bir değişiklik olarak görmektedir:

“Birkaç saati adamakıllı dolduruyor, demem o ki: parçalara ayırıp her birini teker teker dolduruyor, böylelikle her birinde iş oluyor, oysa sair zamanlarda saatlere, günlere ve haftalara burada har vurulup harman savrulur... Bakın böyle sıradan bir konser hikâyesi sürsün sürsün yedi dakika sürer, değil mi, o yedi dakikanın da kendine has bir tarafı vardır, başı sonu vardır, diğerlerinden sıyrılır, böylece herkesteki kayıtsızlığa dalıp kaybolmaktan belli ölçüde korunmuş olurlar.” (a.g.e.: 163)

Ziemßen benzer ifadeleri daha önce yemek salonundaki konuşmalarında da tekrar etmiştir. Ayrıca Castorp’un, daha önce gördüğümüz üzere, zamanı bölüyor olmasından

¹³⁵ Mann, aynı şekilde “bîtaraf seyirciyken” karısını ziyarete gittiği sanatoryumda bizzat muayene olduğunu bildirmektedir (1969: 757).

ötürü çalışmaktan hazzetmeyişi de buradaki ifadeleri teyit eder niteliktedir. Müzik baştan başa ölçü olmakla “her âna belli bir anlam” (a.g.e.: 164) katar. Fakat zamanı sadece bölümlemekle kalmaz, “zamanın en ince tarzda keyfini çıkarmamız için bizi uyandırır” (a.g.e.: 164) da. Dolayısıyla zamanı fark ettirir, zaman yaşantısının bilincine vardırır. Yine böyle zamanın farkına vardıracak başka bir haftalık rutin de sanatoryumun ikinci hekimi Dr. Krokowski’nin iki haftada bir pazartesiye yemek salonunda verdiği konferanstır: “Günlük akışta muntazaman tekerrür eden başka bir değişiklik” (a.g.e.: 166). Bu, sanatoryumdaki ilk pazartesi olduğu için henüz kaydadeğer bir değişikliktir. Tekerrür edişini tecrübe etmesi için, tıpkı iki haftada bir pazarları terasta çalınan müzik gibi, bunu da bir kez daha yaşaması yetecek, sonra bu da rutinin parçası olacak, dolayısıyla zamanda imleyecek bir özelliği, zamanı bölücü bir yanı kalmayacaktır. Sanatoryumda haftasının dolduğunu, sabah gezmesinden döndüğünde odasında bulduğu faturadan anlar (krş. a.g.e.: 186). Fatura bir hafta geçtiğini imleyen bir işaret, bir yandan da artık, günlerin sayıya gelmeyeceğinin –çünkü birini öbüründen ayıracak bir içerikleri, bir nitelikleri kalmamıştır– nişanesidir; anlatı, haftalık zaman ölçeğine geçmiştir (krş. a.g.e.: 210). Yaklaşık on beş sayfa sonra, muhtemelen –açıkça ifade edilmeyen– birkaç gün daha geçince ziyaretinin sonunun hızla yaklaştığı korkusuna kapılır. İkinci hafta ilerlemektedir, “zamanının üçte ikisi yakında dolmuş olacaktır, zaten üçüncü kısım başladı mı, akla bavullar gelecektir” (a.g.e.: 202). Günlerin uçup gitmeye başladığı artık aşikârdır. Anlatıcı bunun sebebini de verir ve istitrattaki görüşüyle gayet tutarlıdır: “Hâlbuki [günlerin] her biri hep yenilenen beklentiler içinde yayılıp sessiz sedasız yaşantılarla şişmekteydi... Evet, zaman esrarengiz bir iş, mahiyetinin açıklığa kavuşturulması zor!” (a.g.e.: 202) Castorp her günden onu diğerlerinden ayırıp zaman yaşantısının farkına vardıracak bir değişim getirmesini beklemektedir fakat nafiledir, ümitleri boşa çıkmaktadır, gün planında yirmi bir birim dolduran ziyareti, haftalık planda üç birimden ibarettir ve yarısı çoktan geçmiştir. Günleri o kadar tekdüze ve boş kalmıştır ki yaşadıklarını tarife değmemektedir: “[...] hassas hiçlikleri içinde olağan günlerden ibarettir.” (a.g.e.: 202) Yukarının dünyasında günlerin değil, genel manada zamanın pek kıymeti yoktur, “savurganca” (a.g.e.: 210) kullanılmaktadır. Aynı savurganlıktan anlatı da nasibini alır. Başlarda günlerinin neredeyse saatbesaat detayları aktarılırken Castorp’un üçüncü haftasına, girişi şöyle dursun içinde bulunduğu bile dikkat çekmeden, laf arasında bildirilmekte, bir türlü tat alamadığı purosunun aromasını ancak “üçüncü

hafta azar azar tatmaya” (a.g.e.: 210) başladığı nakledilmektedir. İkinci haftalık faturasının gelişi, “üç gün önceye” (a.g.e.: 230) rastlamaktadır. Gelecek pazar iki haftada bir verilen konserlerden ikincisini dinleyecek, keza Dr. Krokowski’nin de ikinci konferansına iştirak edecek, iki veya üç gün sonra da dönüş yoluna çıkacaktır. Her şey o kadar apar topar anlatılmaktadır ki henüz dört-beş günlük vakti olmasına rağmen “süratle yaklaşan” (a.g.e.: 231) gidişinin telaşına kapılmıştır. En küçük ölçü biriminin ay olduğu yerde üç hafta “koştura koştura, uçarcasına, alelacele” (a.g.e.: 231) geçip gitmiştir. Aslında, “bu üç hafta boyunca zamana daha çok dikkat etmeleri gerekirdi, tıpkı kurallarda yer alan yedi dakikanın anlamlı bir zaman aralığına dönüştüğü [ateş] ölçüm[ün]de olduğu gibi” (a.g.e.: 231). Bunlar hem özellikle kuzeniyle arasında geçen diyaloglarda serdettiği zaman görüşlerini hem de anlatıcının istitratta serimlediği dikotomiye hep destekler nitelikte örneklerdir.

Ayrılık zamanı yaklaşırken daha hikâyenin öncesinde, anlatıcının niyet beyanında dolaylı söylediği, Castorp’un da adeta vardığı ilk günden bu yana bilinçdışı benimsediği kalma fikri artık gerçeğe dönüşmek üzeredir, zira son bir haftadır akşam yatışı kürlerine de katılan Castorp işi bir adım daha ileri götürüp nihayet şahsi eşyası arasına yeni satın aldığı dereceyi de katmıştır. Zaman algısı “düzlüğün” sosyal düzenini terk edip “yukarıya” alışmak üzereyse de henüz saatlerin zamanından vazgeçmemiştir. Dereceyi ağzına sokup “yedi dakikanın geçmesini” (a.g.e.: 240) bekler. Zamanın aylarla ölçüldüğü bir mekânda “tek bir saniyeyi israf” (a.g.e.: 240) etmeyecektir. Zaman akar ama mühlet dolmaz, çünkü daha önce de defalarca kaydedildiği üzere dikkat edince zaman akmayacaktır. Onca zaman bekledikten sonra saatine tekrar baktığında akrep ile yelkovan daha iki buçuk dakikanın ancak geçtiğini göstermektedir. Bu esnada “binlerce iş” (a.g.e.: 240) halleder, manzarayı seyreder, yaylalarıyla, vadileriyle, zirveleriyle dağ silsilelerinin tüm detaylarının farkına varır, türlü ağaç çeşitleri seçer. Bunca işten sonra aradan geçen hepi topu altı dakika olmuştur. Gelgelelim “odanın ortasında dikilip hayallere dalınca ve aklını dağıtınca” (a.g.e.: 241), yani zamana dikkat etmeyi bırakınca, geri kalan bir dakika, “kedi patilerinin üstünde fark ettirmeden” (a.g.e.: 241) süzülüp geçmiş, hatta yedinci dakikayı aşip sekize meyletmiştir. Bunlar bir sonraki bölümde yer alacak çözümlemeye anlatı zamanı hakkında önemli ipuçları sağlayan ayrıntılar olmaları bakımından son derece kaydadeğerdirler.

Castorp'un ateşi vardır. Dr. Behrens, “asgari” “yarım senecik” (a.g.e.: 254) daha tedavi görmesini gerekli bulduğu kuzeninden sonra onu da muayene edince teşhisi koyar, “sizinki gibi bir vaka ha deyince şifa bulmaz”, “birkaç haftalık yatak istirahati” (a.g.e.: 259) ile neler yapılacağına bakılacaktır. Böylelikle romanın, zaman duygusu hakkındaki istitrattan sonra zaman bakımından en önemli ikinci bölümü gelir: “Sonsuzluk Çorbası ve Aniden Gelen Sarahat”. Okuru “sırr-ı zaman bakımından bambaşka mucize ve tezahürlere [...] hazırlayacak” (a.g.e.: 260) bölüm gerek anlatı, gerek sosyal, gerek felsefi zaman perspektifinden her biri birer sehl-i mümteni sayılabilecek cümleler içermektedir. İlk buraya kadar muhtelif örnekler üzerinden gösterdiğimiz şekilde anlatı zamanının anlatılan zamana oranla kısılması vâkıası, burada, ilk yirmi bir günün muhasebesi “zaman ve mekân yığınlarını yutan” (a.g.e.: 260) bir genişlik ve yayılımla aktarıldıktan sonra bizzat anlatıcı tarafından şu zarif ifadelerle dile getirilmektedir: “[...] buraya yaptığı ziyaretin sonraki üç haftasının üstesinden gelmek önceki sayfaların, formların, saat ve günler alan işlerin mâl olduğu kadar çok satır, hatta kelime ve anlar gerektirmeyecek: bu üç hafta ansızın, gelişine şahit oluyoruz, ardımıza atılıp toprağa verilecektir” (a.g.e.: 260). Fakat anlatıcıya göre bunda şaşılacak bir şey yoktur, çünkü hikâye etmenin kanunu budur. İstitrattaki uzun-durgunluk meselesininse burada bir adım daha ötesine geçilmekte, çünkü aslında hikâye buradan itibaren başka bir kademeye taşınmaktadır: Ziyaretin, baştan beri gelişti sezdirilen uzun süreli ikamete dönüşmesi hadisesi an itibariyle tamamlanmış olmakta, dolayısıyla –yine alışkanlıkla ilgili mülâhazalar hatırlanacak olursa– artık yeni bir rutine, yeni bir olağana geçilmiş bulunmaktadır. Nitekim hasta birisinin yatakta geçirdiği sıra sıra günlerden bahisle zamanın yeni bir veçhesi takdim edilir:

Tekerrür eden habire aynı gündür, fakat habire aynısı olduğundan “tekerrürden” bahsetmek aslında pek doğru olmayacaktır; tekdüzelik, durgun bir şimdi veya sonsuzluktur bahis konusu edilmesi gereken. Öğle çorbasını getirirler sana, tıpkı dün getirdikleri, yarın da getirecekleri gibi. [...] çorbanın geldiğini görüce zamanın kalıpları bulanıklaşır, iç içe geçer, sana varlığın hakiki kalıbı olarak perdesini kaldıran, çorbanı getirip getirip durdukları uzanımsız bir hâlihazırdır. Gelgelelim sonsuzluk bahsinde cansıkıntısından [uzun-durgunluktan] söz etmek çelişik olacaktır. (a.g.e.: 260-261)

Bu bölüm yalnızca romandaki zaman tezahür ve teemmüllerine yer verdiği için kısacık bir paragrafta deryalar saklayan bu ifadelerin açılması işi çözümlemeye havale edilecektir. Bununla birlikte; bahsettiğimiz, ziyaretten ikamete dönüş hadisesinin korrelatı olarak istitrattaki zaman yaklaşımının uzun-durgunluktan, yani cansıkıntısından sonsuzluk da denebilecek bir tekdüzeliğe terfi ettirildiği yeni bir zaman veçhesinin söz

konusu edildiğini ne kadar vurgulasak azdır. Anlatı zamanı ile felsefi teemmül burada dâhiyane bir edebiyat işçiliğiyle nakşedilmiştir.

Castorp şimdilik bir süreliğine tedavide kalacaktır, yeni olağanlığını kıran “yedi ve on dört günlük değişikliklerle” (a.g.e. 265) (konser ve konferans) haftalık ölçekte yaşamaktadır. Fakat bu zımnen, sanatoryumun “havasına” tam alışamadığını göstermektedir, çünkü zaman ölçeğini aylığa çekmek lazımdır. Bu arada günler artık ismen anılmakla geçer, pazarken pazartesi olur, “Akşam, sabah derken de üçüncü gün” (a.g.e.: 267). Böylesine “cömert bir zaman idaresinin” (a.g.e.: 270) olduğu yerde saatler elbette önemini kaybetmeye başlayacaktır. Kuzeniyle birlikte yemek yedikten sonra saatin “iki buçuk sularına” yaklaştığını söyleyen anlatıcı hemen peşinden düzeltme ihtiyacı duyar: “Tam değil belki, tamı tamına bakıldığında olsun olsun ikiye çeyrek geçiyordur.” (a.g.e.: 270) Fakat çeyrek saatlerin esamisi okunmamaktadır, zaten onlar ancak laf arasında zikredilip yaklaşan saate bir nevi ısıdırma vazifesi görürler. Çünkü iki buçuk derken¹³⁶ üç rakamı da anıldığından saat üç olmuş farz edilecek, saat yukarı yuvarlanmış olacaktır. Bu anlamda mesela Castorp’taki dönüşümden öncesine kadar saatler net verilirken¹³⁷ bu netlik ilk kez, “Dr. Krokowski dörde çeyrek kala veya biraz daha önce olacak” (a.g.e.: 272) ifadelerinde sölpümeye başlamaktadır. Castorp akşam küründe gurûba bakarken gördüğü “dünkünden, önceki günkünden veya sekiz gün öncekinden zar zor ayırt edilebilecek” (a.g.e.: 272) bir gurutur. Sabah akşam derken gün biter ve nihayet “ufalanmış ve suni olarak kısa-durgunluklu [sürükleyici, heyecanlı] kılınmış gün, kelimenin tam anlamıyla ellerinde pul pul dökülüp bir hiçe dönmüştü[r]” (a.g.e.: 273). Anlatıcının ilanıyla gün-zamanı resmen lağvedilmiş olmaktadır. Nitekim hemen peşi sıra takdim edilecek bir olay, gayet tutarlı, şu sözlerle başlamaktadır: “Bir gün, Hans Castorp’un yatalak kalışından bu yana on-on ikisi geçmiş olacak [...]” (a.g.e.: 273). Böylelikle gün, romanın başkışısının zaman lügatından silinmiş bulunmaktadır.

Söz konusu değişimin bir emaresi ziyaretçiye birkaç gündür ortalıkta göremediği için merakla kapılan Settembrini’nin bir vesileyle odasına gelip sohbet ederlerken zaten bitmeye meyleden sohbetlerinin Ziemßen’in gelişiyile kesintiye uğraması sırasında

¹³⁶ Almanca’da buçuklu saatler Türkçe’dekinin aksine geçen saat değil gelecek saat söylenerek ifade edilmektedir. Bu inceliğe dikkat edilmezse yukarıdaki ifadeler anlamsız kalacaktır. Yani saat iki buçuk Almanca’da “üç buçuk” diye söylenir ama kastedilen, günün vaktine göre 2:30 veya 14:30’dur.

¹³⁷ Örnekler için krş. a.g.e.: 166, 168, 171, 199, 214, 240, 241, 242, 248.

Castorp'un sarf ettiği şu cümlede yer alır: “Herr Settembrini bu arada bana çok güzel vakit geçirtti... ama böyle ifade olmaz. [...] Herr Settembrini vaktimi çok anlamlı bir şekilde doldurdu.” (a.g.e.: 285) Aynı kişiler müzik ve zaman ilişkisi hakkında konser vesilesiyle konuşurlarken Ziemßen'in sarf ettiği sözlerle tetabuk eden bir ifadedir bu.

Saat zamanındaki gevşemeye eşlik eden bir durum da ilk kez Castorp'un seyahate çıkarken yanına takvim almadığı için tarihleri şaşırdığı bilgisinin paylaşılmasıyla ortaya çıkmaktadır. Ara sıra kuzenine sorsa da çokluk bir belirsizlik vardır ama bunun hazırlığı anlatıcı tarafından önceden yapılmıştır, iki haftada bir tertiplenen konser ve konferanslar “eylülün yavaş yavaş epey ilerleyip ortalarına kadar” geldiğini tahmin ettirmekte, bu sırada “sayısız günler” (a.g.e.: 287) geçmektedir. Böylelikle, beklenen ay ölçeğine geçişi, “yatalak” geçirdiği vakitle temin edilmiş olacaktır. Gelgelelim takvim meselesi, yani sosyal zamanın bu en maddi tezahürü anlatıcıyı daha epey meşgul edecektir. Castorp'un “yukarıkilerle” birlikte geçirdiği vakit yedi haftayı devirmişse de bu süre “yedi gün gibi mi” geçmiştir yoksa esasında olandan “daha uzun mu” sürmüştür, “kararsızdır” (a.g.e.: 311). Anlatıcıya göre her ikisi de doğrudur ama işin gerçekte nasıl olduğu bir türlü belirginleşmeye yanaşmamaktadır. Peki, zamanın tabiatla alakası var mıdır ve onu “gerçeklik kavramıyla irtibatlandırmak” (a.g.e.: 311) yakışık alır mı? Oysa takvime bakıldığında “ekim ayının her halükârda eli kulağındadır, ha girdi ha girecektir” (a.g.e.: 311). Kuzeniyle arasında geçen daha ilk konuşmalardan birinde kuzeninin tuttuğu saf bellidir, askerlik vazifesine geri dönmesine engel olduğuna göre (sosyal) zaman öyle veya böyle gerçektir. Yukarıkilerin hepsi böyle bir çatışma yaşamaktadır, nitekim yemek salonunda yan masadakilerin konuşmasından aktarılan, “Peki, yaz geçti, hiç geldi mi orası ayrı,” (a.g.e.: 311) cümlesi, yukarının, sanatoryum hayatının tabii şartlarının düzlükle alakasızlığından ileri gelmekte olup mevsimlerinin bulunmayışıyla ilgilidir. İnce çözümleme safhasında sosyal zamanla ilgili değerlendirmelerimizde bunun üstünde duracağız.

Anlatıcıya göre insan, zamanı idaresi altına aldığında “parçalara bölüp saymış, isimler koymuştur” (a.g.e.: 321), gelgelelim bir nevi maddileştirilen bu zamana Castorp manen ayak uydurmamaktadır, nitekim, yukarıda da bahsedildiği üzere, onuncu ay gelip çatmış fakat hiç farkına varmamıştır, çünkü diğer tüm aylar gibi ekim ayı da “aslında tamamen mütevazı ve gürültüsüz” başlamış, en ufak bir işaret vermeyip “usul usul sokulmuştur” (a.g.e.: 319), çok dikkat göstermedikçe insanın gözünden kaçmamasının imkânı yoktur.

Çünkü zamandaki bölünme sunidir, “zamanın gerçekte bölümleri olmaz, yeni bir ayın veya yılın başında ne fırtınalar çıkar ne de borular çalınır,” (a.g.e.: 319), onun için Castorp’a göre ekimin ilk gününü eylülün sonundan ayıran bir emare olmamıştır. Bununla birlikte yaşadıkları kış günlerinin yerini birkaç gün sonra güneşin ıslıl ıslıl parladığı yazdan kalma günler alınca bir değişiklik fark eder fakat bu değişikliğin zamanın suni ve sosyal taksimatıyla alakası yoktur. Oysa “yukarıda” zamandaki değişimi hissettirecek bölünmeler farklı yollardan olmaktadır. Daha önceki örneklerden hatırlanacak iki haftada bir tertiplenen konser ve konferanslar artık rutin halini aldığından yeni işaretlere, yeni imlemelere duyulacak ihtiyaç bu kez Castorp’un “hayatın lütfu” (a.g.e.: 338) diye düşündüğü, gelen mektupların dağıtıldığı pazar günleri öğleden sonralarıyla karşılanmakta, çünkü her hafta olmasıyla bu da ilk başta bir döngü, bir tekerrür hissi yaratarak “zaman yaşantısına” katkıda bulunmaktadır. Castorp da eve gönderdiği ve durumunu açıkladığı, sonuncusu sitemkâr üç mektubun ardından bu döngüyü beklemeye başlamıştır. Beklemekse geleceği alelacele bugüne getirmek anlamıyla “zamanı ve hâlihazır hediye değil yalnızca engel olarak duyumsamak, bunların öz değerlerini reddedip hiçe saymak ve zihnen atlatmak” (a.g.e.: 338) demektir. Bu bakımdan beklemenin sıkıcı (uzun-durgunluk) olduğuna dair yaygın kanaat de yanlışlanmakta, “zaman yığınlarını hatırları için yaşayıp kullanmadan yutmasından” ötürü aslında heyecanlı ve sürükleyici (kısa-durgunluk) sayılmaktadır. Yaşanmayan bu zaman yığınları ise “faydalı gıda değerleri işlenmeden” (a.g.e.: 338) mideye indirilen yemeklerin yiyen kişiye yaramayışı misali beklenerek geçirildikleri için insanı yaşlandırmayacaktır. Nevarki birkaç kezlik tekerrürden sonra dikkatten kaçıp tekdüzeleşerek zaman yaşantısında hiç mesabesine inen diğer zaman imleri gibi posta zamanlarının da biri diğerinden farksız hale gelmiştir.

Sanatoryumun yeni sakini, ikamete dönüşen ziyaretini fazladan üç haftanın da ötesine geçirip aylık plana çekme niyetini artık açık etmiştir. Settembrini’yle ilk karşılaşmalarında dile getirilen, en küçük zaman birimi olarak ay, artık Castorp’un da en küçük zaman birimi olmuştur. Kürklü tulum alması yönündeki tavsiyeye verdiği cevap bunun açık göstergesidir: “Sonraları bir daha hiç lazım olmayacak ama nihayetinde beş altı ay için değer.” (a.g.e.: 342) Settembrini’nin, ayların önüne koyduğu sayılarda bu denli rahat ve savurgan davranmasına gösterdiği tepki şiddetli olur: “Ayları etrafa savuruşunuz dehşet verici, farkında değil misiniz?” (a.g.e.: 342) Buradan itibaren zaman ilk kez daha

farklı bir düzlemde, coğrafyayla ilişkisi bakımından konu edilir. Asya ile Avrupa zamanını, ilkin iki kıtanın coğrafi alanlarıyla ilişkilendirerek mekânın büyüklüğünü zamanın genişliğiyle irtibatlandıran Settembrini, diğer kadim kıtanın sanatoryumdaki temsilcileri üzerinden zaman tasarruflarındaki savurganlığı örneklendirir ve Castorp'un da, muhtemelen Madam Chauchat'ya (çünkü madam da Fransızca soyadına rağmen aslen Asya'nın doğusundan gelmektedir) aşkından olacak, Asya zamanına fazlasıyla kapıldığını, oysa “insana kullanması için bahşedilen Tanrı vergisi” zamanı¹³⁸, “Batı'nın oğlu” olarak “mukaddes” (a.g.e.: 343) bilmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü zaman kullanımındaki müsriflik Asya'ya mahsustur, “burasının [sanatoryumun] Şark'ın evlatlarının bu denli hoşuna gitmesi” (a.g.e.: 343) bundan ileri gelmektedir. Daha önce kurulan düzlük-dağlık veya aşağısı-yukarısı zamanları ikiliğine böylelikle Avrupa-Asya da katılmış, “narince bölümlenmiş asil toprağımızın mekânı kadar az zamanı” (a.g.e.: 343) olan Avrupa burada, zamanın son derece rasyonel bir tezahürü olan sosyolojik zamanın, yani aşağısının safında, oysa “topraklarının delice genişliğiyle ilişkili olarak”, “dört saat” deyince Avrupalının ancak “bir saatine” karşılık bir zaman dilimini kasteden, Asya'nın temsilcisi “bir Rus” (a.g.e.: 343), en küçük zaman birimi ay olan sanatoryumun savurgan zamanının safındadır.

“Yukarıda” mevsimlerin olmadığından bahsetmiştik. Yine de Castorp kış geldiğini sandığında anlatıcı birden kasım ayının başına vardıklarını anar (a.g.e.: 377). Derken bir gün –artık günler şöyle dursun haftalar bile açık seçik belirtilmemektedir– yemek salonunda Noel'den bahsedildiğini –kasım başında!– işitince beş, altı ay diyerek sergilediği savurganlıkla Settembrini'nin sitem ve tarizlerine maruz kalmışken kışı rahatlıkla burada geçirebileceği düşüncesinden Noel gibi, daha önce hiç memleketinden uzakta geçirmediği önemli bir zaman imi söz konusu olunca irkilir, “o zamana kadar daha dolu dolu altı hafta” (a.g.e.: 380) vardır. Bunu belirtmemizin sebebi “zaman yaşantısının” farkına vardırarak yeni bir zaman iminin ortaya çıkmasıdır, böylelikle roman boyunca ilk kez yıl kademesinde zamanı bölümleyici bir unsur devreye sokulmaktadır ve bu unsur da tabiat döngüsüyle ilgili değildir. Anlatı henüz bir sayfa daha ilerlemişken kasımın ortasına

¹³⁸ Romanın ilerleyen muhtelif yerlerinde zamandan yine böyle bir ihsan diye bahsedilmektedir (krş. s. 638). Goethe hayranlığı ve çalışmaları herkesçe malum Mann'ın zamanı, Alman inşa roman türünün şaheserlerinden sayılan *Wilhelm Meister'in Çıraklık Yılları*'nın devamı olan *Kalfalık Yılları*'nda geçen şu ifadeye atıfta bulunduğu kesin gözüyle bakılabilir: “Tanrı'nın ve tabiatın en yüce vergisi ve dahi ömrün en dakik refiki olan zaman [...]” (Goethe, 2014: 404).

gelmış olur (a.g.e.: 381). Noel’e kadarki zamanı beklemek demek “geleceği alalecele hâlihazıra getirmek” demektir ve bunu yapabilmek için sanatoryumda yıllanmışların (a.g.e.: 383) dikkat dağıtıcı hiçbir şey yapmasına gerek yokken müptedilerin kitap okumaları, böylelikle zihinlerini meşgul etmeleri, böylelikle belki de “düzlüğün hayatıyla bir bağlantı” kurmaları veya zamana “saf zaman” olarak kalmaması için “biraz ağırlık ve derinlik” (a.g.e.: 385) katmaları icap edecektir, böylelikle kendisi de müptedilerden sayılan Castorp esaslı patoloji araştırmalarına girer. Demek ki tıpkı müzik gibi bir zihin uğraşı olan okuma faaliyeti de zamanı doldurmaktadır, nitekim Castorp’un okuduklarının aktarılmasına sayfalar tahsis edilmiştir. Bir dahaki zaman bildiriminde ise Noel geçmiştir bile. Noel arifesiyle birlikte geçen üç bayram günü, “sabahı, öğlesi, akşamıyla tabii günler olarak, vasati ve rastgele hava şartlarıyla” (a.g.e.: 403) geçmiş, benzerlerinden hiç farklılık göstermeksizin doğmuş ve solup gitmişlerdir. İşte koca bir yılı imleyecek iki, biraz zorlamayla üç günlük Noel’in zaman değeri anlatı bakımından böyle birkaç satıra sığdırılmıştır. Hâlbuki daha kasım ortasındaiken altı hafta diye hesapladığı süre gözünde ne kadar büyümüştür, şimdi geriye dönüp baktığında ise hiç mesabesinde kalmaktadır.

İşte tam burada ciddi bir sosyolojik zaman sorgulaması başlamaktadır. Gözünde büyüyen altı hafta aslında, takvim cihetinden bakıldığında ziyaret için tasarladığı üç hafta ile sonrasında yataktan çıkmayarak geçirdiği üç haftalık zamana eş değerdedir. İlk geldiğinde üç haftayı büyük bir zaman dilimi sanırken şimdi Noel’i bile atlatmıştır. Anlatıcı sorgulamayı büyük zaman birimlerinden küçüğüne doğru yapar, ters orantılı bu zaman piramidinde üst basamağa çıkılıp zaman birimi küçüldükçe bölündüğü alt birim sayısı çoğalmaktadır. Bir hafta, yedi gün; bir gün, yirmi dört saat; bir saat ise altmış dakikadır. En küçük birim olarak saniyeye inildiğindeyse “dereceyi dudaklarının arasında tuttuğu o yedi çarpı altmış saniyenin [...] canı pek, ağırlığı çok fazlaydı; genişleye genişleye küçük bir sonsuzluğa dönüşmekte, büyük zamanın gölge gibi fırlayışında son derece sağlam yerleştirmeler teşkil etmekteydiler...” (a.g.e.: 405). Görüldüğü üzere, zamanın izafiyeti, içini dolduran (veya doldurabilen) eylemle kıymetinin artmasını sağlayabilmekte, aksi takdirde çok büyük zaman dilimleri “günün birinde kapıyı çalıp ertesi gün hâlihazırda kazanan” (a.g.e.: 404) basit işaretlerden ibaret kalabilmektedir. Noel geçip gitmiştir fakat bu önermenin vaz edildiği referans noktasına göre uzak gelecekte olduğu da söylenebilir, çünkü bir dahaki gelişine kadar geçecek süre “nihayet, Hans Castorp’un burada geçirdiğinden hepi topu yedi ay daha fazladır” (a.g.e.: 409). Bununla

birlikte zamanın lakaydiye kurban edildiği yerde anlatıcı bile bazen kendini kaybedebilmekte, “yılbaşından sekiz gün kadar” geçmiş olmasına rağmen aradaki zaman dilimini “daha yeni” diye nitelemektedir, gerekçesi ise şudur: “Çünkü biz anlatırken zamanın sessizce akan tarzıyla durmaksızın ilerlediğini tespit etmek lazımdır.” (a.g.e.: 418) Anlatı zamanı ile anlatılan zaman arasındaki fark, anlatıcının ironik tutumuyla böylelikle vurgulanmış olmaktadır.

Takvim zamanıyla ilgili yukarıdaki sorgulamanın bir benzeri adeta laf arasında zikredilen bir sonraki ilk tarihte göze çarpmaktadır:

Yeni yılda, şubatın başı ile ortası arasındaydı. Çok doğru, yılın sayısı Hans Castorp yukarı çıktıktan bu yana değişmişti, artık başka bir sayı, bir sonraki sayı yazılmaktaydı. Dünya zamanı saatinin büyük ibresi¹³⁹ bir birim ileri atlamıştı: en büyüklerinden, sözgelimi binyılları ölçeni değildi, – yaşayanlardan çok azının bu kadarına ömrü yetecektir; yüzyılları da onyılları da ölçen değildi. Bununla birlikte yıl ibresi daha geçenlerde atmıştı, oysa Hans Castorp henüz yılını doldurmamış, yılın yarısının ancak biraz fazlası kadar yukarıda bulunmuştu. (a.g.e.: 449)

Daha önce çok kez kaydettiğimiz üzere Castorp’un “yukarının” “havasına alışması” onun zaman anlayışının da dönüşümüyle ilgilidir ve bu dönüşüm anlatıcının zamanı tayin tercihleriyle hem belirginleştirilmekte hem pekiştirilmektedir. Bu bakımdan alıntının başındaki muğlak takvim aralığı dikkate değerdir. Sosyal zamanı takvim ve saat vurgusuyla örneklendiren anlatıcının yılı saat üzerinden göstermesi büyük zaman birimlerinin küçüksenmesi anlamında değerlendirilebilir. Öte yandan sosyal zaman yıl ölçeğinde ilerlemiş bulunmakla birlikte yine sosyal zaman gerçekliği üzerinden Castorp sanatoryumda henüz bir yılını bilfiil doldurmamıştır. Gelgelelim birkaç sayfa sonra gelen ve romanın bir sonraki nîrengi noktasını teşkil eden “Valpurgis Gecesi¹⁴⁰” bölümü, Castorp’un ikametinin yedinci ayına girmek üzere olduğunu bildirmekle başlar; böylelikle bir yandan iki ayı aşkın bir zaman dilimi zımnen “yaşantısızlaştırılmış” olmakta, bir yandan da kuzeninin “yuvarlak hesap” (a.g.e.: 453) “bir seneciğinin” (a.g.e.: 452) dolduğuna işaret edilmektedir. Daha önce Dr. Behrens’in kullandığı küçültme ekinin artık anlatıcı (ve dolayısıyla başkişi) tarafından da benimsendiği göze çarparken yuvarlak hesaptan maksadının gerçekten de “kozmik anlamı” (a.g.e.: 453) olduğu açıkça belirtilmektedir. Zira Ziemßen’in “yukarıya” gelişinden beri dünya, güneşin etrafını bir

¹³⁹ Aslında yelkovan anlamına gelse de alıntılanan pasajın insicamını bozmamak için lafzi bir çeviriyi yeğledim.

¹⁴⁰ Bununla ilgili ayrıca bkz. çalışmanın 13 numaralı dipnotu.

kez dönmüştür. Fakat bu dönüşü imleyecek unsurlar olmayınca zaman bakımından değeri kalmamaktadır. İşte bu yüzdendir ki Castorp “Burada bayramları geldikleri gibi kutlamamızı doğru buluyorum” (a.g.e.: 453) demektedir, zira böylelikle zamanın tekdüzeliğini kıran yol işaretleri sağlanmış olmaktadır. Aksi takdirde kendi ömrünü dahi aşan bir bütünlüğü, yani zaman bütünlüğünü idrak edebilmesi imkân dışı kalacaktır. Bu sebeple zamanın tekdüzeliğini bölücü böylesi “etaplar” (a.g.e.: 453) gereklidir ama yeterli değildir. Nitekim bir önceki işaret Noel olmuş, bu sayede yeni yılın geldiğini öğrenmişlerdir. Sonra paskalyadan önceki pazar gelecek, derken “matem haftası, paskalya, altı hafta sonra da Panktot yortusu olacaktır, çok geçmeden en uzun gün, yani gün ötesi olacak, anlıyor musunuz, ve güze doğru ilerleyecek[tir]...” (a.g.e.: 453) Settembrini’nin şiddetli öfkesini celp eden bu acelecilikte, takvimi böylesine “doludizgin” (a.g.e.: 454) bitirmekte Castorp’un haklı oluşu hem kuzenine biçilen tedavi süresinin muğlaklığı hem de “bunca zamandır yukarıdayım, bunca zamanı tedaviye yatırdım” (a.g.e.: 454) ifadelerinde beliren gerekçeden anlaşılmaktadır. Doludizgin ilerlemektedir çünkü yatırdığı zamanın esamisi okunmamış, zaman bir şey değiştirmemiştir, değiştirmedigine göre de zaman değildir¹⁴¹, öyleyse zamanı imleyen hadiseler de peş peşe sıralanarak değersizleştirilebilecektir. “Doğruydu.” (a.g.e.: 454) Anlatıcı da başkişiyi doğrulamaktadır. Nitekim “Büyük Perhiz’den önceki salı daha uzaktan göze ilişmeden hemencecik gelivermişti[r]” (a.g.e.: 454) Zamanın akışı öyle hızlanmış ki anlatıcı, karnavalın nelere meydan verdiğini bildiğini söyler ama bildiğinin cazibesine kapılmayıp “zamana layık olduğu değeri” verecek, “hiçbir şeyi aceleye” (a.g.e.: 455) getirmeyecektir. Anlatılan zaman anlatı zamanını neredeyse geçecektir ama anlatıcının müdahalesiyle önü alınmaktadır ki bu da yine yazarın ironik tavrına borçlu olduğumuz bir anlatı zamanı teemmülünün eseridir. Kurguyu ilerleten muhtelif *Faust* alıntılarıyla Settembrini’yle birden teklifsiz konuşmaya geçen Castorp, azarlanınca, “yukarıda” birlikte geçirdikleri süreyi hesaplayacak olursa “yedi ay” ettiğini, “bizim şartlarımızda” çok kıymet biçilemeyecekken, “geçmiş düşününce” ve “aşağının kavramlarını” hatırlayınca “birhayli zaman” anlamına geldiğini ileri sürerek teklifsiz konuşma için hak iddia eder, nitekim paylaştıkları bu beraberlik olmasa sözgelimi “zamanın insanlığın ilerlemesiyle” (a.g.e.: 462) ilgili olduğunu öğrenememiş olacaktır.

¹⁴¹ Zamanın değişimle alakası bir sonraki çözümleme kısmında önemli bir etken olarak ayrıca ele alınacaktır.

Castorp'u geldiği ilk günden bu yana çeşitli vesilelerle geri dönmeye ikna için çabalamış bulunan Settembrini, yaşadığını sadece gözlemlemeyip aynı zamanda da peşinen gördüğü, genç dostunun bu dönüşümünün önüne geçmeye çalışmış, çalışması her akamete uğradığında da en azından karşısında durmuştur. Castorp'un zaman anlayışındaki zihni dönüşüm böylelikle kemale ermiştir, geçmişi düşünmek diye tercüme ettiğim “zurückdenken” fiili aşağıdaki yaşamıyla arasına ne uzun bir mesafe koyduğunu göstermeye yetmektedir, oysa yedi ay “aşağının” şartlarında bile olsa uzun bir süredir ama uzakta kalmış geçmiş gibi bahsedilecek kadar da değildir. Bu aynı zamanda yedi yıl sürecek ikametine işaret eden bir önceleme de sayılabilecektir. Bir önceleme de karnaval gecesini Madam Chauchat'ya ilan-ı aşk ederken rüyadaymışçasına yaşadığı ve bir saat sürmüş olmasına rağmen (krş. a.g.e.: 490) yaklaşık yirmi sayfa tahsis edilmiş sohbet esnasında muhatabının, kuzeni hakkında, yakın zamanda öleceğini (krş. a.g.e.: 477), hem de alabildiğine bir kesinlikle ve sıradan bir habermişçesine bildirmesidir. Ziemßen de zamandaki bu önceleme, kendisine malum olmuşçasına, “Son veriyorum, eve gideceğim, isterse öleyim!” (a.g.e.: 485) sözleriyle yinelemektedir.

Zamana dair düşünceleri daha da derinleşen Castorp “zaman nedir?” sorusunu ikinci defa sorduğunda yine cevapsız kalır. Fakat ilk kez bu kadar derinlemesine bir sorguya girişmektedir. Bunun tetikleyicisi ise yarattığı değişimden ötürü romanın nîrengi noktalarından saydığımız bir önceki bölümde yaşadığı tecrübedir. Zaman, “bir sırdır” (a.g.e.: 483, 495), “özsüz ve kadir-i mutlaktır” (a.g.e.: 483). Sır demek, cevabının verilemeyeceğine işaret sayılabilir ki Castorp da zaten sorup duracak, cevabı ne bulabilecek ne alabilecek, ona ancak biraz yanaşabilecektir. Zaman ilkin “tezahürler âleminin bir şartıdır, bir harekettir, mekândaki cisimlerin varlığı ile hareketlerini bağlar, aralarına karışmıştır” (a.g.e.: 483) Çözümlemede detaylarıyla göreceğimiz üzere sırf bu cümlede bile felsefe tarihinin çok önemli üç filozofunun zaman anlayışından muazzam bir terkip mevcuttur. Peki, zaman ile hareket birbirlerinin varlık şartı mıdır, biri olmadan diğeri olamayacak mıdır? “Zaman mekânın işlevi midir? Veya tam tersi midir? Yoksa ikisi özdeş midir?” (a.g.e.: 483) Mekânla ilişkisi de ilk kez bu kadar açık sorgulanmaktadır. Ayrıca işlevi bakımından bazı belirlemelerde bulunmaktadır ki en

önemlisi şüphesiz, “Zaman faaldır, fiili yapıdadır, ‘oldurur’¹⁴²” (a.g.e.: 483) tespittir. Zamanın böyle müessir, yani bulunduğu etkiyle bir şeyleri ortaya çıkaran bir yapıda bulunuşunun ortaya çıkardığı ne olacaktır sorusunun cevabı, zamanın mahiyetini belirlemeye dönük en somut teşebbüstür:

Oldurduğu nedir ki? Değişim! Şimdi eskisi, burası orası değildir, çünkü ikisi arasında hareket vardır. Ama zamanı ölçmeye yarayan hareket; dairevi ve kendi içine kapalı olduğundan dinginlik ve durgunluk diye nitelenmesi de gayet mümkün bir hareket ve değişimdir; çünkü eskisi biteviye şimdide, orası da burada tekerrür eder. Ayrıca sonlu bir zaman ve sınırlı bir mekân en çaresiz gayretlerle bile tasavvur edilemeyeceği için, açık ki çok değilse de daha başarılı olacağı kanaatiyle insan, zaman ile mekânı sonsuz ve bitimsiz ‘düşünmeye’ karar vermiştir. Fakat sonsuz ve bitimsiz olanı vaz etmek sınırlı ve sonlu her şeyin mantık hesabıyla yok edilmesi, nispeten sıfıra irca edilmesi demek değil midir? Sonsuzda peşpeşelik, bitimsizde yanyanalık mümkün müdür? Uzaklık, hareket, değişim gibi kavramlar, çok ileri gitmeyelim, evrendeki sınırlı cisimlerin varlığı bile, sonsuzluk ile bitimsizliği zarureten varsaymakla nasıl uyuşur? (a.g.e.: 483)

Böylelikle zamanın en belirgin işlevi olarak değişim ileri sürülmektedir. Zaman, değişim meydana getirmektedir. Bunun, öylesine ortaya atılmış bir sofizm olarak değerlendirilemeyeceğini alıntıladığımız mülahazaların yer aldığı “Değişimler” bölümü, zamanın getirdiği değişimleri, verdiği örneklerle tecrübi olarak doğrulamakta, böylelikle kendi içinde tutarlılık sağlamaktadır. Sözelimi Joachim, Settembrini ve Madam Chauchat gibi temel karakterlerin sanatoryumdan ayrılışları zamanın “oldurduğu” değişimlerdenidir. Nitekim, “Biz anlatırken”, der anlatıcı, “zaman ilerlemekte [...] değişimler oldurmaktadır” (a.g.e.: 486). Yine burada hızla geçen zamana anlatıcının koyduğu şerhle nitelik kazandırılmakta, altı aydır dağlarıyla vadileriyle kar altında kalmış bulunan sanatoryum civarındaki değişimler hızlı bir fasılla dile getirilmektedir. Bu değişimler olurken anlatıcı, bunlardan bahsetmeyişi, hükmü “saf zamana” (a.g.e.: 487) bırakmasıyla açıklamaktadır, zira zamanın en belirgin işlevi olarak değişim ileri sürülmüş, zamanın değişimsiz olamayacağı, daha doğrusu ikisi arasındaki etkileşim ve bağlantı yukarıdaki uzun alıntıya girerken de yer verdiğimiz retorik sorularda ifadesini bulmuştur. “Yukarının” zamanının oldurduğu en büyük değişim alışkanlık, hatta daha sarıh ifadesiyle, “alışmaya alışamamak[tır]” (a.g.e.: 489). Zamanın ilerleyişinin farkında olan anlatıcı, tekdüzeliğini kıracak değişimler olmadıkça takvim zamanını neredeyse önemsememekte, aradan geçen haftaların sayısını vermeye dahi tenezzül etmemektedir (krş. a.g.e.: 497), tevekkeli “yukarıda” en küçük zaman biriminin ay olması boşuna

¹⁴² Metnin aslında kullanılan, “zeitigen” fiilidir, bir şeyi meydana getirmek, olmasını sağlamak, istilzam etmek anlamlarındadır ve daha da önemlisi, zaman isminin Almancası olan “zeit-“ kökünden türetilmiştir.

değildir. “Saf zamanı” kıran bir sonraki işaret ise “sonsuz tekdüzelikteki ritmiyle yuvarlanan zaman denizinin dalgalarının önlerinde sürükledikleri” (a.g.e.: 498) paskalyanın gelişi olmuş, bu yortunun kutlanmasıyla zamanın yaşantılanması sağlanmıştır. Bunun haricinde anlatıcı artık tekdüzeleşen zamanı birkaç cümleyle birkaç hafta ilerletebilmektedir (krş. a.g.e.: 501). Bir sonraki en yakın takvim zamanı bilgisini ise vakit çoktan nisan ayının sonlarına ilerlediğinde vermektedir (krş. a.g.e.: 502). Bu arada Dr. Behrens’in tedavi için hastalara önerdiği sürelerle bakıldığında aylardan öte mevsim adları andığı dikkat çekmektedir. Anlatıcının verdiği tepki anlamlıdır: “Zaman değişimler oldururdu – her zaman da oldurmuştu ama böyle dikkat çekerek değil, peyderpey.” (a.g.e.: 503) Değişimlerin bu kadar dikkat çekmesi büyük zaman yığınlarının yutulması ile “aşağının” zamanında geniş ölçeğe yayılan zaman aralıklarının aralarında bir zaman dilimi yokmuşçasına üst üste biniyor gibi algılanmasından ileri geliyor olabilir. Benzeri ifadeler artık çok sık rastlanmaya başlanmıştır. Zamanın ilerleyişinin farkında olan anlatıcı da anlatının seyri tepetaklak olmasın diye böylelikle bazı müdahalelerde bulunmuş olmaktadır. Nitekim “zamanın oldurduğu değişimlerin Dr. Krokowski’nin konferans vermeyi bırakacağı kadar ileri gitmiş olduğunu sanan şüphesiz hataya düşmüş” (a.g.e.: 510) olacaktır. Bundan da anlaşılmaktadır ki zaman ne kadar değişim getirirse de bazı şeyler aynı kalmış ama tam da bu aynı kalıştan ötürü zamansızlaşmıştır, aradan geçen yaklaşık iki yüz sayfa içerisinde hiç anılmamış olması da bundan kaynaklanmaktadır.

Günötesi gelmiş, “uzun günler, teknik anlamıyla ve güneşli saatlerinin sayısı itibarıyla en uzun günler” (a.g.e.: 515) gelmiş, Castorp’un Valpurgis Gecesi’nde Settembrini’nin şiddetli tepkiyle doludizgin gitmeyi bırak diye kızarak karşılık verdiği şey gerçekleşivermiştir, gelgelelim ne kadar uzun da olsalar astronomik yayılımları bu günlerin “kısa-durgunluğunun” (a.g.e.: 515) önüne geçemeyecektir. Anlatıcının birdenbire astronomiden bahsetmesi sebepsiz değildir, çünkü Castorp’ta astronomi merakı uyanmış ve Settembrini’nin azarladığı tavrı bir üst ölçeğe taşınmıştır. Astronomik kazanımlarıyla öne çıkan bir Mezopotamya halkı olan Kaldealılara duyduğu hayranlıkla yıldızlar, burçlar ve gezegenlerden bahsederken onların bilmediği Uranüs’ün “geçenlerde, teleskopla keşfedildiğini” söyler ve ilave eder: “yüz yirmi yıl önce” (a.g.e.: 518). Hatırlanacağı üzere daha romanın başlarında sekiz hafta öncesi vuku bulan bir olay için kuzeninin aynı zaman zarfını kullanmasına karşı çıkmış ve fazla titiz davranmakla itham edilmiştir; bununla birlikte yüz yirmi yıl öncesinin keşfi için bu zaman zarfını

kullanmakta tereddüt göstermemesi aradan bir sene bile geçmemişken zaman anlayışındaki dönüşümün büyük ve belirgin bir nişanesidir. Yukarıda bir üst ölçekten bahsetmiştik, bunun sebebi takvim zamanını astronomik açıdan değerlendirip özneyi, yani kendi öznesini değil dünyayı referans noktası almasıdır: “Müsaadenle ‘geçenlerde’ diyeceğim, o zamana kadarki üç bin yılla kıyaslayınca.” (a.g.e.: 518) Bu kadarla da yetinmeyip o üç bin yılı da izafileştirir: “Ama şöyle uzanıp da gezegenleri seyredince o üç bin yıl da ‘geçenlerde’ye dönüşüyor.” (a.g.e.: 518) Bundan sonrası ise kolaydır, birkaç aya güneş terazi burcuna girecek, gece gündüz eşitlenecek, derken Noel gelecek, sonra burçların değişimiyle yine bahara varacaklardır. Günötesi gibi kavramlar yılların döngüsündeki dönüm noktalarından ibarettir. Ama dönüm noktası denen şeyin “yayılmı” yoktur, onun için “ölçülemez”, “zaten sonsuzluk da ‘dümdüz, dümdüz’ değil ‘dönmedolap, dönmedolap’tır” (a.g.e.: 519). Görüldüğü üzere dönüm noktasından kastı andır ve zaman algısı bir kez bu denli izafileşti mi takvim zamanı hiçbir anlam taşımamaya başlamaktadır. Dönmedolaptan maksadınsa tekerrür olduğu açıktır. Bu tekerrür ve zaman ile mekândaki dairevilik sebebiyle de ilerleme imkânı ortadan kalkmaktadır, zira “yön ve süresi olmayan kapalı bir hareketle ilerlemenin sözü edilebilir mi?”¹⁴³ (a.g.e.: 535) Aynı izafilik şifa bulma ümidinin kaybolmasıyla sanatoryumdan taşınan Settembrini’nin ev arkadaşı olmakla birlikte entelektüel karşı kutbu olarak beliren Naphta karakteriyle tanışmasının ardından sohbe dahil olduktan sonra sarf ettiği, “Düşününce [...] yatak, kastettiğimin şezlong olduğunu anlıyorsunuzdur, beni on ayda yıllarımı geçirdiğim düzlükteki değirmenden daha fazla teşvik etmiştir,” (a.g.e.: 527) cümlesinde de kendini göstermektedir. Takvim zamanı açısından yirmi küsur yıllık ömrü, on aylık sanatoryum ikametinden nitelikçe daha kısa sayılmaktadır.

Naphta karakteriyle birlikte şüphesiz ki romanın akışına ve özellikle inşa romanı karakterine ciddi bir dinamizm ve diyalektik sokulmakta, zaman açısından ise dikkat çekici olan, Castorp’un, kuzeniyle birlikte onu ilk ziyarete gidişlerinde Settembrini’yle ikisi arasında geçen ve bir çeyrek veya yarım saat ancak sürmüş olabilecek sohbe yirmi sayfadan fazla yer tahsis edecek bir detaycılıkla anlatıcının yine içinde değişiklik barındıran nitelikli zamanı, yaşantılandığı için ayrıca farkına varıldığını göstermeye

¹⁴³ Bunun retorik bir soru olduğu, ileriki bir bölümde Castorp’un, Naphta’yla sohbet ederken söyledikleriyle doğrulanmaktadır: “Hayat ile dinin zıtlığı zaman ile sonsuzluğunkine irca edilebilir. Çünkü ilerleme ancak zamandır; sonsuzlukta ise ilerleme de yoktur, siyaset de, belagat de.” (a.g.e.: 645)

çalışmasıdır, bu tespit zorlama bir yorum olmayacaktır, çünkü daha sohbetin hemen ardından oradan ayrılan iki sanatoryum sakininin arkasından şu ifadeler geçmektedir: “Kuzenlerin Naphta’ya ilk ziyaretleriydi, ziyaretin seyrini burada tespit ettik. O günden bu yana iki üç başka ziyaret daha oldu.” (a.g.e.: 576) Görüldüğü üzere ilk ziyaret değişim getirmesi açısından olanca ayrıntısıyla aktarılmış, peşinden gelenlerdense alelusul bahsedilmekle kalmıştır. “Böylelikle ağustos gelmişti[r]” (a.g.e.: 576), ağustosla birlikte de Castorp ilk yılını doldurmuş olur. Zamanı bölümlemek için “dış tekerrür” olan takvime dikkat edilmekteyse de “yukarıdaki” fertlerin zamanını “ölçüp saymak” kısa süredir ikamet edenler ile müptedileri ilgilendirmekte, yıldönümü sanatoryumda kutlanmamaktadır, çünkü yerleşik olanlar, sanatoryumun “yerlileri bu bakımdan ölçülmemişten ve dikkat edilmeyen sonsuzluktan, yani daima aynı olan günden” (a.g.e.: 576) hoşlanmaktadırlar. Çünkü zaman tasarruflarında müsriftirler. Gelgelelim bu müsrifliğe rağmen ağustos ortası hâlâ devam eden kar yağışı sebebiyle aldatılıp yaz mevsimini ellerinden kaçırdıklarını düşünmektedirler (krş. a.g.e.: 578). Fakat bu konuya yukarıda çok defa temas ettiğimizden üzerinde bir kez daha durmayacağız.

Ziemßen’in daha fazla vakit kaybetmek istemeyip “sağlam zamana”, “yavaş ve ağırlıklı gençlik yıllarına” (a.g.e.: 590) kavuşmak niyetiyle sanatoryumu temelli terk etmesi sırasında zamanda bir tekerrür daha yaşanır ve döngü tamamlanır, bu kez istasyondaki, Castorp, trene binense kuzenidir. “Çarklar döndü. İbre ilerledi.” (a.g.e.: 593) Yılın en uzun günü daha yeni geçmişken birdenbire en kısa günü gelmiştir, takvimler artık ekim ayını göstermektedir. Aldığı bir telgrafla amcası James Tienappel’in bir iş seyahati dolayısıyla güneye geleceği sırada birkaç güne yanına uğrayacağını haber alan Castorp bu kez karşılanan değil karşılayan olarak istasyonda beklemektedir. Bir tekerrür de burada yaşanır, çünkü yaklaşık on beş ay önce kendisi geldiğinde cereyan eden olay ve konuşmaların benzerlerine bir daha rastlanır, sadece kişiler değişmiştir. Vaktiyle nasıl Castorp kuzeninin konuşmalarından irkilmişse şimdi irkilen değil irkiltlen olmaktadır, üşüyen amcasına, “Biz üşümüyoruz,” (a.g.e.: 599) diye cevap verir, düzlükle alakasının kalmadığının bariz bir göstergesidir bu. Keza amcasının, sanatoryumdaki ikametinin çok uzadığına, insanın bu kadar zamanının olmadığına dair sitemlerini, “Evet zaman! Şu beşerî zaman meselesine gelince, James’in işin başında, beraberinde getirdiği kavramları gözden geçirmesi gerekecekti, ancak o zaman yukarıda konuşmaya hakkı olurdu,” (a.g.e.: 600) savuşturması da Ziemßen’in ilk tepkilerini andırmaktan öte tekrarlamaktadır. Ayrıca

anlatıcının, amcanın sorusunu direkt yazıp yeğenin cevabını dolaylı anlatımla¹⁴⁴ vermesi, cevabı bizzat benimseyişine delalet sayılabilir. “Savuşturulan Saldırı” başlığını taşıyan bölümde dikkat çeken bir detay da onlarca sayfadır hemen hiç verilmeyen saat zamanının amcanın ziyaretiyle birlikte tekrar, hem de aynı paragraf içerisinde peş peşe iki yerde verilmesidir (krş. a.g.e.: 604), böylelikle okurda da düzlükten gelen birinin zaman anlayışının etkilerinin uyandırılmak istendiği aşikârdır. Ama daha ziyaretinin üstünden birkaç gün geçtikten sonra anlatıcı “hararetle geçen günler”in sayısını verirken ikircikli davranır: “dört veya beş [gün]” (a.g.e.: 609). Zaten bu kadarla da kalır, işini bahane eden amca tekrar yola koyulur. İşte, düzlükten gelen saldırı “hayatın zor çocuğu”¹⁴⁵ tarafından savuşturulmuştur.

Böylelikle romanı birçok konusuyla birlikte özellikle zaman meselesi bakımından zirveye taşıyan ve en uzun bölümlerden biri olan yeni nîrengi noktası “Kar” başlamaktadır. Kar motifinin hem romanın mekânı hem de zaman bakımından önemini yukarıda çok defa vurgulamıştık. Naphta’nın biyografisini verdikten sonra Settembrini’yle giriştiği bir söz cidalını uzun uzadıya aktaran önceki bölüm buranın zeminini hazırlamıştır, zaten arada geçen diğer konuşmalar verilmezken Naphta’yla bu konuşmasının sayfalarca aktarılması sonraki bölümü hazırlayıcı oluşuyla alakalıdır. Artık ay adının bile verilmediği bir gün “öğleden sonra iki ila dört arasında” (a.g.e.: 657) balkon locasında uzanan Castorp dışarıda emsalsiz şekilde yağan karı hayranlıkla seyrederken civarda çıktığı gezintilerden bıktığı için gerekli donanımı alarak karda gezmeye niyetlenir. Romanın şimdiye kadarki gidişatında daha çok olumsuz bir tonla aktarılan kar, ilk kez Castorp’un beğenisine mazhar olur, zira karı kuzeyde yer alan memleketindeki deniz sahillerinin “sarıya kaçan beyaz renkteki kum[un]a” (a.g.e.: 659) ve kumun enginliğine benzetmektedir. Yine günlerden bir gün –artık gün ve hafta şöyle dursun ay adı bile verilmemektedir, kar senenin her ayı yağdığından mevsimi kestirmek de mümkün değildir– ekipmanını alarak yasak olmasına rağmen kafaya koyduğu gezme niyetine teşebbüs eder. Anlatıcının ilginç bir müdahalesiyle uzun zamandan sonra ilk kez net saat verilmektedir: “Öğleden sonra saat üçtü. Yemekten biraz sonra yola koyulmuştu” (a.g.e.: 668). Bu müdahalenin anlatı zamanı ile anlatılan zamanı eşitlemek veya en azından yakınlaştırmak için yapıldığı

¹⁴⁴ Kastettiğim Konjunktiv I rivayet kipinde verilen “erlebte Rede”dir.

¹⁴⁵ Settembrini’nin görüşmelerinden birinde Castorp’a taktığı lakap. (krş. a.g.e.: 434, 454, 473, 491, 512, 691 vs.)

ortadadır. Nitekim “altıköşeli düzenliliğin” (a.g.e.: 675), yani karın içinde kaybolup da kapısı penceresi kilitli bir odunluğun sundurmasının altına sığındığında aradan çok uzun zaman geçtiğini sanıp hava şartlarının da etkisiyle “çoktan akşam altı” (a.g.e.: 680) sularında olduğuna kanaat getirecekken saatine baktığında henüz “dört buçuk” (a.g.e.: 680) olduğunu görür. Yola çıkalı gerçi bir saati aşmıştır ama kar fırtınası başlayıp da yolunu kaybetmesinin üstünden “bir çeyrek saat” (a.g.e.: 680) geçmiş, geçmemiştir, öyleyse “Zaman bana uzunmuş gibi geldi” ve “Anlaşıldığı kadarıyla dönüp dolaşmak sıkıcı [uzun-durgunluk]” (a.g.e.: 680) hükümleri kaçınılmaz olacaktır. Bunun üzerine yanında getirdiği tek içecek olan Porto şarabından bir yudum alır, derken sundurmanın altında öyle uzun hülya ve düşüncelere dalar ki on sayfa sonra ağzında, “Anlamıştım zaten, rüyaymış” (a.g.e.: 690) gibi bir şeyler geveler ve romanın en önemli hükmüne¹⁴⁶ varır: “İyilik ve sevgi hatırına kişi ölümün düşünceleri üzerinde hakimiyet kurmasına izin vermemelidir.” (a.g.e.: 692) Bu sonuç cümlesiyle rüyası biter. Gelgelelim kendisinde değildir, “Sabah mı olmuştu? Gece boyu karda yatmış ama kelimenin tam anlamıyla donmamıştı, öyle mi? Hiçbir uzvu ölmemişti” (a.g.e.: 693). Yaşadığı bu şaşkınlık ve zaman duygusunu hepten yitirme, zamanın ortadan kalktığına delalet etmektedir ve bu zamansızlaşma hadisesinden ötürü “Kar” bölümü, önemine binaen, romanın sonuç bölümüdür denebilir. Bu arada elleri ve kolları uyuşmuş olmasına rağmen saatini çıkarmayı başarır ve “Akşamları kurmayı unuttuğunda durduğu gibi” (a.g.e.: 694) durmadığını fark eder. Önemli bir detaydır çünkü zamanın ortadan kalkışına derhal müdahalede bulunulmuş olmakta, olayın gerçeklikle bağı kurulmaktadır. “[Saat] henüz beşi göstermiyordu – yaklaşmamıştı bile. Daha on iki, on üç dakika eksiği vardı. Hayret!” (a.g.e.: 694) Karda geçirdiği süre boyunca düşündükleri ve gördükleri sayfalarca anlatılırken esasında on dakika civarında sürmüştür. Köye döndüğünde saat altı buçuğu göstermektedir. “Rüyasında gördükleri solup gitmek üzereydi. Düşündüklerini ise daha o akşam tam olarak anlayamaz olmuştu.” (a.g.e.: 695)

“Üç çeyrek yıl” (a.g.e.: 699) geçince –Dr. Behrens’in bile mevsimlerden bahsetmeye dili varmamaktadır– Ziemßen’den haber gelir ve hastalığının tekrar nüksettiği öğrenilir. “Temmuz sonu” (a.g.e.: 696) gelmiştir, Castorp ikinci yılını doldurmak üzeredir. Birkaç gün sonra kuzeni, teyzesiyle birlikte gelir. “Hans Castorp’un ne uzun ne kısa, zamansız,

¹⁴⁶ Bizzat Mann bu cümlemin önemini birkaç yerde vurgulamıştır: krş. Mann, 1995: 109, 174.

son derece yaşıntılarla dolu, yine de hiç mesabesinde kalan yılların öncesinde yukarı vardığı aynı trendi onları getiren; mevsim de aynıydı, hatta tamı tamına: Ağustosun ilk günlerinden biriydi.” (a.g.e.: 700) Kar bölümünde zamanın ortadan kaldırıldığı iddiamız böylelikle doğrulanmaktadır. Takvimce iki yıl geçmiştir, nice olaylar da yaşanmıştır, gelgelelim geriye dönüp bakıldığında aradan geçen, sayıyla iki yıldan ibarettir. Ziemßen’in de ekim ayı civarı taburcu edileceği tahmin edilmektedir. “Düzlükte” geçirdiği süre boyunca “zaman duyusu tazelendiği” (a.g.e.: 705) için bu kadarcık zaman bile gözünde büyüyen kuzenini Castorp teselliye uğraşır: “[...] buranın zamanını bilirsin! Zaman bile değil [...] daha ne olduğunu anlamadan kısa telafi kürün geçmiş olacaktır” (a.g.e.: 705). Zamanın olmadığı yerde üç ayın elbette sözü bile edilemeyecektir. Peki, zamanın olmaması tam olarak ne demektir? Castorp’un entelektüel hamileri Settembrini ile Naphta’yla yaptığı sohbetlerden birinde Naphta konu konuyu açınca mezarların hermetiğin¹⁴⁷ timsali oluşundan bahseder ve bu vesileyle eski bir ev sahibesinin kilerinde etinden meyvesine, türlü türlü yiyeceklerle dolu sımsıkı (hermetik) kapalı kavanozları olduğunu anlatır. Kaç zaman durduktan sonra bile ihtiyaç olup da açınca muhtevaları taptaze durmaktadır, aradan geçen yıllar bile zarar vermez. “Bunun büyümlü tarafıysa konservesi kurulanın¹⁴⁸ zamandan koparılmış olmasıydı; zamandan sımsıkı [hermetik] ayrılmıştı, zaman yanından geçip gidiyordu, zamanı yoktu, zamanın haricinde duruyordu” (a.g.e.: 713) ifadeleri ne kadar rastgele konmuş gibi dursalar da Kar bölümündeki zamansızlaşmayla irtibat halinde bulundukları açıktır. Tıpkı konservesi kurulan gıdanın aradan geçen takvim zamanından etkilenmeyişi gibi soğukluğundan ötürü muhafaza eden karın da zamansızlaştırma etkisine imada bulunmaktadır¹⁴⁹, tevekkeli değil Castorp da odunluğun önündeyken on dakika kadar geçmiş olmasına rağmen ertesi günün geldiğini sanacak kadar zamanını yitirmiştir. Bu ifadelerin geçtiği görüşme Ziemßen gelmeden önceki herhangi bir zamanda olmuştur, şimdiyse gidişinin

¹⁴⁷ Yunan tanrısı Hermes ile Mısır tanrısı Tot’un karışımı olan Hermes Trismegistos rivayete göre cam boruları hava geçirmeyecek kadar sıkı sıkıya kapamayı sağlayan bir mühür keşfetmiştir. Hermetik, yani Hermesçe kapalı olan, Almanca’da bir şeyin sımsıkı kapalı oluşunu ifade etmektedir. Mann elbette bu rivayetlerden haberdardır (krş. a.g.e.: 730).

¹⁴⁸ Bir şeyin konservesini kurmak fiilinin Almanca’da “einwecken”, yani bir nevi uykuya daldırmak, uyutmak sözüyle karşılanması, uyku, zamansızlık, rüya ilişkileri hakkında da fikir vermektedir ve ayrı bir incelemenin konusu olarak ele alınmaya değerdir.

¹⁴⁹ Koopmann hermetiğin zaman ve mekânın ötesinde kişi ve olaylarda da bulunduğu bahsetmektedir, tezin konusuna girmediğinden ötürü temas etmeyeceğimiz tespitin detayları için krş. Koopmann, 1962: 157.

kararlaştırıldığı ekim ayına girilmiştir bile (a.g.e.: 723). Castorp’un bunu hatırlama sebebi hem kuzeni için endişelenmesi hem de Settembrini ile Naphta arasında geçen çekişmeli tartışmadır. Bu arada ekim ayı da geçmekte fakat kimse kuzeninin gidişinden bahsetmemekte, çünkü durumu giderek kötüleşmektedir (a.g.e.: 734). Kasım başına gelindiğinde hastalığı yatak istirahati alacak kadar ilerler (krş. Mann, 2009: 743). Yataktan kalkamayacak halde olunca Castorp teyzesini çağırır. “Kasım sonu kalp yetmezliği baş gösterince” (a.g.e.: 747) artık eceli yaklaşmış, Dr. Behrens ümit vermeyi kesmiş, teselliye başlamıştır:

Ölümü tanırım, eski çalışanıym, fazla büyütüyorlar, inanın bana! [...] Karanlıktan gelip karanlığa gidiyoruz, arada yaşantılar var ama baş ile son, doğum ile ölüm bizim tarafımızdan yaşanmıyor, sübjektif bir yapıları yok, birer hadise olarak tamamen objektiflik sahasına düşmekte, durum böyle işte. (a.g.e.: 748)

Bu teselli sözleri son derece dikkate değerdir. Bir yandan olayı gayet teknik bir dille açıklamakta, diğer yandan zamanın sübjektif karakterini öznenin zamanlılığıyla ilişkilendirmektedirler. Yani özne, yaşadığı müddetçe saf zamandan, diğer bir deyişle sonsuzluktan pay alan kendi zamanını yaşantılayabilmektedir, onun için de yaşantıların konusu bu zaman dilimi ki onun ömrü olmaktadır, sübjektiftir, sübjektif olanı yalnızca budur, bunun dışında kalan zaman objektiftir, yani nesneye aittir. Bu, roman boyunca geliştirilen zaman anlayışına ciddi bir çerçeve çizmekte, sınırlarını belirlemektedir. Ölümü yaşantılayamayacak¹⁵⁰ olan Ziemßen olağan şartlarda göremeyeceği ihtiyarlık çağına “son yirmi dört saatte” erişmiş, “birdenbire delikanlılıktan çıkıp olgun bir adama dönmüşü[r]” (a.g.e.: 749). Aynı gün akşam altıda garip hareketler sergilemeye başlar, “Saat yedide” (a.g.e.: 750) ölür.

Perde “sondan bir önceki kez” (a.g.e.: 754) kapanırken zamanın mahiyetiyle ilgili soruşturmalardan birisi daha baş gösterir. Anlatılan zamanla ilgili bu soruşturma, çözümleme bölümünde de göreceğimiz üzere anlatı zamanıyla ilgili kuramları tetikleyecek denli meselenin özüne dokunan bir karaktere sahiptir:

Zamanı, bizzat zamanı, zatı itibariyle zamanı anlatmak mümkün müdür? Elhak, hayır, çılğınca bir teşebbüs olacaktır! “Zaman aktı, geçti, sökün etti” ve saire diye devam eden bir anlatı – akli başında kimse buna anlatı demeyecektir. Kafayı sıyırmışçasına bir saat boyunca aynı sese veya akora tahammül göstermek istemek – bir de bunu müzik saymak gibi olacaktır.

¹⁵⁰ Çünkü Dr. Behrens’in ifadesiyle doğum ve ölüm öznenin değil öznenin dışındakilerin zamanındandır, oysa yaşantılamak özneye mahsustur. Bu, çözümleme safhasında da göstereceğimiz, zamanın Kant’la ilişkisinin dolaylı bir tanımı olarak değerlendirilebilir.

[...] Zaman tıpkı hayatın unsuru olduğu gibi anlatının da unsurudur – mekândaki cisimlerle bağı gibi bununla da çözülmez bir bağı vardır. (a.g.e.: 755)

Zaman doğrudan doğruya anlatılamayacaksa anlatının esas unsuru olmak itibarıyla dolaylı biçimde nakledilebilecektir ki roman boyunca şahitlik ettiğimiz sayısız örneklerine çözümlemeye ayrıca temas edeceğiz. Yine dikkat çekicidir ki zaman ile müzik ilişkisi yinelenmektedir. Aslında yinelenen bir tek bu olmayıp bu bölümde romanda zaman hakkında yazılanların baştan aşağı bir muhasebesi tutulmaktadır. Hatta kitabın istitrat da dâhil yalnız başına zamandan bahseden tek bölümü olduğu ileri sürülebilir.

Müziğin zamanla ilişkisi yinelenmekle birlikte burada aralarındaki temel ve esaslı bir farka işaret edilmektedir. Müziğin zaman unsurunda, birlik göze çarparken anlatının içinde ikilik vardır, “akışının, tezahür edişinin şartı” olan ile “içeriğinin bakılan açıyla değişen zamanı”, özellikle de, “anlatının hayali zamanı hemen hemen, hatta tamamen müzikal zamanıyla denk düşebildiği gibi ondan yıldızlar kadar uzaklaşabilen” (a.g.e.: 756) bir yapıdadır. Daha sonra bu, akademi tarafından, anlatılan zaman ve anlatı zamanı diye kavramlaştırılacaktır. Yani beş dakikalık bir vals müziği beş dakika süreceken içeriğindeki zaman aralığı beş dakika olsa da bu aralık fazlasıyla doldurulduğunda “bin misli” (a.g.e.: 756) sürebilecektir. Hal böyleyken tersinin olması da mümkündür, yani anlatılan zaman anlatı zamanını katlayabilecektir. Afyonkeşlerin kendilerinden geçtikleri kısa zaman diliminde yılları kapsayabilecek denli uzun rüyalar görebildikleri buna örnek gösterilmektedir¹⁵¹. Anlatı da zaman ögesiyle aynı işi yapabilecek, böylelikle zamanı “nesnesi” (a.g.e.: 757) haline getirebilecektir. Romanın içinde anlatıcının çok kez zaman hakkında teemmülde bulunduğunu yukarıda birtakım örneklerle göstermiştik. Bu kez ise doğrudan romanın konusuna temas edecek bir teşebbüste bulunmakta, yukarıda anlamsızlığını gösterdiği zamanı anlatmak eyleminin, anlatının, zamanı nesnesi kılarak suretiyle “zamandan anlatmak [bahsetmek]” eylemine dönüştüğünde abesle iştigal olmayacağını, “zaman romanı” (a.g.e.: 757) dendiğinde de bundan anlaşılacak iki anlam olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan ilki –romanın konsepti başlığında da gösterdiğimiz

¹⁵¹ Romandaki ifadelerin Quincey’den esinlenilmiş olması kuvvetle muhtemeldir: “Evvelâ mekân ve en nihâyetinde zaman mefhumum kuvvetli bir değişim geçirdi. [...] Mâmâfih, bu beni zamanın hudutsuzca uzaması kadar rahatsız etmiyordu; bazen bir gecede 70 ya da 100 sene yaşamışım gibi geliyor, hattâ bazen tek bir gecede aradan âdetâ bin sene veveya beşerî tecrübelerin hududunu fersah fersah aşan bir süre geçmiş gibi hissediyordum.” (2018: 101) Dorrit Cohn ise romandaki zamansızlığı incelediği makalesinde Castorp’tan çok anlatıcının zamanının afyonkeşlerinkine benzediği sonucuna varmaktadır (krş. 2008: 206).

üzere– bir dönemi veya yazıldığı dönemi anlatması, ikincisiyse zamanın kendisini anlatmaktır. Her ne kadar bu ikinci anlamdaki kullanımı bölümün girişinde “aklı başında kimsenin anlatıdır” diyemeyeceği bir girişim diye yaftalandıysa da anlatıcının hedefinin bunun tersini ispatlamak olduğu açıklık kazanmaktadır: “Bu hikâyeyle biz gerçekten de böyle bir niyet gütmekteyiz.” (a.g.e.: 757) Zira sıradan okuyucu, en azından romanı ilk okuyuşunda bu bölümün başında kurulan zaman-müzik ilişkisinin romanın baş taraflarında, henüz iki haftada bir terasta verilen konserlerin bir zaman imi olarak yerleştirildiğini sonlara yaklaştığımız bu sayfalarda unutmuş olacaktır, çünkü sonraları rutin halini almasıyla konserlerden bir daha bahsedilmemiştir. Okurun bunu unutmuş olmasını anlatıcı, romanın başkışisi Castorp’un zaman tecrübesi ve duyuşuyla kendini özdeşleştirmiş oluşuna bağlayarak kendi başarısı saymaktadır. Bu bölüm boyunca bizim çabamız elbette bütün zaman iz ve imleri de dâhil zamanın tüm belirteçlerini kaydetmek olduğundan dikkatler doğrudan zamana yönelmiş bulunmaktadır. Gelgelelim hikâyeyi okuyan okurun gözünde, aralara serpiştirilmiş bu zaman belirteçleri –en azından ilk okuyuşta¹⁵²– ya dikkat çekmeyecek ya çok az dikkat çekecektir ki normal olanı da budur, zira “zaman romanının [...] gereği budur” (a.g.e.: 757). Nitekim gerek Castorp’un sanatoryumda bulunduğu müddet, gerek Ziemßen’in gidişi ile geri dönüşü arasında geçen süre, gerekse de Madam Chaucat’nın yokluğunda geçen zamanı tam olarak kestirmek – elbette elinizdeki çalışmanın konusu olmasının dışında– mümkün görünmemektedir¹⁵³. Zamanın böylesine önemsizleşip ortadan kayboluşa meyletmesinin –ve “Kar” bölümüyle birlikte bunun da vuku buluşunun– ilk emaresi Castorp’un daha sanatoryumda geçirdiği ilk akşam Settembrini’nin yaşını sorması üzerine cevap veremeyişinde gizlidir ve bu,

¹⁵² İlk okuyuşu vurgulama gerekçemiz, Mann’ın romanın iyi anlaşılması için en az iki defa okunması gerekliliğini bizzat ifade etmiş olmasına da dayanmaktadır: “Size kitap ve nasıl okunması gerektiği hakkında ne söyleyeyim? Sanırım, okurun alacağı zevkin ikinci okunuşta artıp derinleşecek oluşu kitabın yapılışındaki özellikten, kompozisyonundan kaynaklanmaktadır – tıpkı müziğin adamakıllı keyfini çıkarabilmek için tanınmanın gerekmesi gibi. Müzik, kompozisyon; daha önceki çalışmalarım vesilesiyle de romanın, anlatının benim için daima bir senfoni, bir kontrpuan eseri, fikirlerin musiki motifleri rolü oynadığı bir konular örgüsü olduğundan bahsetmiştim. Bu teknik *Zauberberg*’de her şeye nüfuz eden en karmaşık şekliyle tatbik edilmiştir ve haddimi aşarak iki kez okunmasını talep edişim de bununla alakalıdır: Teşkil ettiği müzikal ve fikrî ilişkiler ağının içyüzü, ancak, konuları bilinip sembollerle oynayan formülü yalnızca geriye değil ileri dönük de yorumlanabildiğinde anlaşılacaktır.

“İşte buradan hareketle romanın farklı farklı şekillerde işgal ettiği zamanın esrarı meselesine varıyorum. Bu, iki anlamda bir zaman romanıdır: Bir dönemin, savaş öncesi Avrupa’sının iç resminin taslağını çıkarmaya çalışması suretiyle tarihidir fakat ayrıca saf zamanı konu edinmektedir. Kitap, anlattığı şeyin ta kendisidir.” (1995: 136)

¹⁵³ Bu elbette ilk bakışta böyledir. Yoksa okur da üzerinde düşünüp ufak çaplı hesaplara girişince hiç olmazsa takriben belli bir zaman aralığı sonucuna ulaşabilecektir. Ayrıca krş. Mann, 2009: 758.

anlatıcının son derece kasıtlı ve bilinçli yaptığı bir hamledir (krş. a.g.e. 758), çünkü daha önce de kaydettiğimiz üzere, mekânı algılayıcı organ ve duyularımız vardır ama zamana mahsus bir organımız bulunmamakta, dolayısıyla dış faktörlere bakmadan zaman tayini mümkün olmamaktadır: “Yıkıntı altında kalan, gece gündüz değişimini gözlemleme imkânından koparılmış madenciler, talihleri yaver gidip kurtarıldıklarında ümit ve çaresizlik arasında karanlıkta geçirdikleri zamanı üç gün diye tahmin etmişlerdir. Oysa on gün olmuştur.” (a.g.e.: 758). Böylesi hallerde beklenen zamanın uzaması olacakken madenciler tahminlerinde 1/3 oranında yanılmışlardır. “Öyleyse görünen o ki kafa karıştırıcı şartlar altında insanın çaresizliği zamanı gözünde büyütmeğe şiddetle kısaltarak yaşamaya daha meyillidir.” (a.g.e.: 758) Burayı çözümlemede tekrar ele almak üzere şimdilik daha fazla detaylandırmıyorum.

Tekrarlanan konulardan biri de bizim takvim zamanı, sosyal zaman veya sosyolojik zaman tanımlarıyla ifade ettiğimiz, anlatıcınınsa astronomik zaman dediği meselenin öznenin zamanı duyuşuyla ilişkisizliğidir. Nitekim Ziemßen’in de ölmeden önce müjdelediği üzere Madam Chauchat gerçekten de geri dönmüş, dönüş zamanı Noel arifesine tesadüf etmiştir. Oysa kar yağışının yıl boyu aralıksız devam edişinin beraberinde getirdiği mevsimsizlikten ötürü takvim hariç Noel’in gelişine işaret edecek dış faktörler mevcut değildir. Yılın seyrine işaretler koyup tıpkı müziğin yaptığı gibi zamanı bölümlmeye yarayan mevsimlerin yokluğu, uzun-durağanlık kısa-durağanlık bakımından bir karmaşaya yol açmakta, “böylelikle zamanın [...] sözü edilememektedir” (a.g.e: 759). Karmaşa kendini en belirgin, “henüz” ve “çoktan” zaman zarflarında göstermektedir (a.g.e.: 759). Bunun sebebi anlatıcı tarafından açıkça belirtilmese de ortadadır, çünkü henüz yapılacak olan tabiattaki gibi zamandaki döngü ve tekerrür nedeniyle aslında çoktan yapılmıştır ki Castorp da bunu defalarca tecrübe etmiştir. Söz konusu iki zaman zarfının işbu döngüyle iç içe geçip silikleşmesi neticesinde ise zamansız bir daimilik, yani “sonsuzluk meydana gelecektir” (a.g.e.: 761). Silikleşmelerini önleyecek olan, yani zamana zamanlılık niteliğini verip onu sonsuzluktan kurtaracak olansa daha önce “Değişimler” bölümü kapsamında ele aldığımız değişim getirme, değişim “oldurma” karakteridir ki zamana nesne gerçekliği katar, çünkü değişim doğrudan nesne üzerinde kendini göstermektedir, dolayısıyla değişimler muvacehesinde zamanı inkâr anlamsız olacaktır. Gerçi saate bakıldığında bir geçişin vuku bulduğu görülebilse de sözgelimi saniyenin başladığı noktaya tekrar dönüşüyle ortaya çıkardığı

imlemeyi belirleyecek bir şey yoktur. Bir şimdiyi diğerinden ayırmak kısa vadede ihtimal dâhilinde bulunsa bile uzun vadede böyle bir ayırım imkânsız olacak, böylelikle o şimdi, “bulanıklaşarak bir daimaya dönüşecektir” (a.g.e.: 762). Yukarıda bahsi geçen iki zaman zarfı bakımından da belki zaman ölçeği çok daha küçük varlıklar nezdinde saniyelerin saatlerin yerini alabileceği veya büyük zaman ölçekli varlıklar için saatlerin anlamsızlaşp daha geniş zaman ölçüleriyle ölçümün mümkünlüğü düşünülebilecektir ki “tahammülkâr bir izafiyet ruhuyla mahkûm” (a.g.e.: 762) edilmenin ötesinde böyle bir imkânlılık meşru bile olabilecektir. Gelgelelim normal şartlarda gün, hafta ve ayların önemli değişimlere gebe olması gereken bir âdemoğlunun “günün birinde günahkârca bir alışkanlık kazanıp [...] ‘bir yıl öncesinde’ yerine ‘dün’, ‘gelecek yıl’ yerineyse ‘yarın’ demesine” ancak “şaşkınlık ve kafa karışıklığı” (a.g.e.: 762) isimleri yakıştırılabilecektir. Burada söz konusu edilenin Castorp olduğunu ayrıca belirtmeye gerek yoktur, nitekim üç bin yıl öncesi için “geçenlerde” demeye cüret eden de bizzat kendisi olmuştur. Anlatıcıya göre böylesine bir karışıklığa cüzi olarak göz yumulabilecek bir yer vardır, o da deniz kıyısında çıkılan gezintidir ki bölüme başlığını veren de budur. Castorp’un sanatoryumun bulunduğu dağda böylesi bir sahil gezmesine çıkması ne kadar imkânsızsa da daha önce de bahsettiğimiz üzere karı, yılın her günü ansızın bastırabilecek o “altıköşeli canavarı” (a.g.e.: 694) kumla denk tutuşu¹⁵⁴, özellikle “Kar” bölümünde rastladığımız zamansızlaşma bakımından ihtimal dairesine girebilmektedir. Böylesi bir gezintide “sen, zamanı yitirmişsindir, zaman da seni” (a.g.e.: 763). Zaman yitiminin faraziyeden öte bir gerçekliğinin bulunduğunu ise anlatıcı ansızın giriştiği bir sayfalık tasvirle doğrudan okura da aksettirmekte, tasvirin şiddeti içerisinde okura da zamanı adeta kaybettirmektedir¹⁵⁵. Mesela bu gezme esnasında denizde bir yelken göze ilişse yelkenin uzaklığını kestirmek mümkün olmayacaktır, çünkü “kendi içinden sana mekân hakkında haber veren bir organın, bir duyun yoktur” (a.g.e.: 764). Anlatıcının bu çıkışı, Castorp’un henüz sanatoryumdaki ilk gününde kuzeniyle konuşmasında kurduğu zıtlığı, mekân

¹⁵⁴ Bizzat Mann da denizi manzara değil, “sonsuzluk, hiçlik ve ölüm yaşantısı, metafizik bir rüya” (1995: 89) diye görmekte, onu engin karların olduğu yüce dağlarla aynı saymaktadır.

¹⁵⁵ Bu anlamda Mendelssohn, Mann’ın 1916 yılının ilk aylarında tutmaya başladığı not defterine zamanla ilgili şu notları aldığını kaydetmektedir: “Tamamen tekdüze bir yaşayışta, çalışmayınca, zamanın uçup gidişi inanılmaz. Bilginin kalıbı olmaktan çıkmakta, adeta nunc stans’ın [durağan şimdinin] oluşması gibi, bugünün dün, önceki ve daha önceki günle [...] özdeşliği. Sahil gezintisinin metafiziği kurulmakta. Sonsuzluk.” (1975: 1078) Sahil gezintisiyle ilgili düşüncüyü çok zamandır taşıdığı, alıntıdan anlaşılmaktadır.

organının bulunuşu –çünkü görme ve dokunma duyusu bunu sağlamaktadır– ama zaman organının olmayışını bozarak tenakuza yol açmaktaysa da deniz gezintisinin kendine mahsus durumunda, özellikle çok uzaktaki bir cismin uzaklığını hele de denizin tekdüzeliğinde mesafeyi imleyecek bir araç olmaksızın kestirme kabiliyetsizliğinden ötürü müstesna sayılabilecektir. Böylelikle “mekânın ölçümsüz tekdüzeliğinde zaman boğulur, bir noktadan öbürüne hareket yeknesaklığın hüküm sürdüğü yerde hareket olmaktan çıkar ve hareketin hareketlikten çıktığı yerde zaman yoktur” (a.g.e.: 764). Birçok defa kurulan bu zaman-hareket ilişkisi burada da yinelenmiş olmaktadır. Gelgelelim anlatıcı, ortaçağın “durağan şimdi” (a.g.e.: 764) öğretisi misali zamanı illüzyon saymaya mesafeli durduğunu göstermektedir¹⁵⁶, çünkü böyle bir şey ancak istisnai hallerde yaşanabilecektir, tevekkeli deniz kıyısında gezinti örneğini boş yere yazmamıştır. Böylelikle bu bölüm, tekrarladığı müzik-zaman ilişkisi, zaman duyusunun yitişi, zaman organının bulunmayışı, zamanın değişimi olduruşu, zaman-hareket ilişkisi ve durağan şimdi konularıyla romanın başından bu yana geliştirilen ve zaman hakkında yürütülen tüm mülahazaların bir özeti, genel bir muhasebesi ve bir nevi sonucu olma özelliği taşımaktadır.

Zamanın bundan sonraki akışını tespit etmek gitgide güçleşecektir. Madam Chaucat’nın, Peeperkorn diye azametli bir sömürge tüccarının refakatinde gelişi, hikâyeye son kaydadeğer kişisini katarak küçük de olsa bir hareketlenmeye yol açmış olmakla birlikte aradan “bir [müddet] zaman” geçmiştir, “bizim [anlatıcının] açısından bakınca herhalde üç dört hafta kadardı[r], zira Hans Castorp’un hükmüne ve ölçme duyusuna güvenmemiz imkânsızdır. Haftalar yeni değişimler oldurmadan kayıp git[miş]ti[r]” (a.g.e.: 776). Değişim getirmeyen zaman böylelikle ölçülemeyecektir, anlatıcının kendisi bile objektif bir gözlemci sayılıp takvim zamanını net olarak verememektedir. Yine o sıralar sanatoryum sakinleri arasında bir akşam olağan seyrin ötesinde müzikli bir hareketlilik olurken Hans Castorp “okuma yazma odasında, vaktiyle (bu vaktiyle sözü müphemdir; anlatıcı, kahraman ve okur geçmişlik derecesine dair net fikir sahibi değillerdir) beşerî ilerleme organizasyonu hakkında manidar ifşaata mazhar olduğu topluluk mekânında”

¹⁵⁶ Çünkü “Die Lehrer des Mittelalters wollten wissen, die Zeit sei eine Illusion...” (a.g.e.: 764) hem anacümledeki “wollen” fiilinin “iddia etmek” manasında kullanılışı hem de rivayet edilen yancümlelerin Konjunktiv I kipiyle verilmesi bakımından önermenin anlatıcı tarafından benimsenmediğini peş peşe iki kez göstermektedir. Bu bakımdan doğru çevirisi, “Ortaçağın hocalarının iddiasınca zaman illüzyonmuş” şeklinde olabilecektir.

(a.g.e.: 778) bulunmaktadır. Zaman duyusunun üç farklı alımlayıcı cihetinden kayboluşunun tasdiki makamındaki bu ifade aynı zamanda daha önce “geçenlerde” zarfına yüklenen anlamın ne kadar geçmişte kaldığının silikleşmiş olması gibi son derece izafi bir pozisyondan ele alınmaktadır. Castorp’un, dönüşünden sonra ilk kez konuştuğu Madam Chaucat’nın kuzeniyle alakalı sorusuna öldüğü cevabını verirken ne zaman öldüğü sorusunun karşılığı yine müphem kalır: “Birkaç zamandır.” (a.g.e.: 779) Oysa ölüm kadar ciddi bir hadisenin en azından daha net bir zaman belirlenimiyle aktarılması beklenenecektir.

Peeperkorn¹⁵⁷ bahara, yani takvimlerin baharı gösterdiği aylara kadar sanatoryumda kalmıştır. Anlatıcı roman boyunca bırakmadığı ironik tavrıyla “Ya sonrasında daha fazla kalmadı mı?” (a.g.e.: 803) diye retorik bir soru yönelterek sabırsızlığa gerek olmadığını söyler, çünkü “hayatın ve anlatının şartı olmasından ötürü her şeyin bir anda var bulunmayışına dikkat göstermelidir” (a.g.e.: 803). Burada anlatının, daha önce de müzik örneğinde gördüğümüz üzere zamanlılığından dem vurulmakta ve üstü kapalı, plastik sanatlardan farkı belirtilmektedir. “Hiç yoksa hikâyemizin özünün izin verdiği ölçüde zamana ihtiram gösterelim! Zaten pek bir şey kalmadı, işler adeta pata küte ilerlemekte! bu çok gürültülü bir ifade olduysa, kaşla göz arasında gitmekte!” (a.g.e.: 803) Kar bölümüyle ortadan kalkan zamanın sahil gezmesiyle anlatıcı tarafından da onanması üzerine anlatı öyle bir raddeye varmıştır ki her şey adeta tepetaklak olmakta, bunun farkında olan anlatıcı işlere çekidüzen vermek adına müdahalede bulunmaktadır¹⁵⁸. “Gürültülü ifadesini” düzeltmesi, hızla geçişin hissettirmeden cereyan ettiğine bir işarettir. Öte yandan hikâyenin artık anlatılacak pek bir yanının kalmadığını da alenen söylemektedir. “Şu kadarı kesin ki yıllardır yukarılardayız, başımız dönüyor; afyonsuz, haşhaşsız şeytani bir rüya bu, ahlak zabıtası cezamızı kesecek [...]” (a.g.e.: 803) Castorp’un yedi yıllık ikametinin tamamlanmasına pek bir şey kalmamıştır. Zamanın böylesine baş döndürücü bir hızla geçmesi için afyon bile almanın gereği yoktur. Bunun

¹⁵⁷ Bu karakterin şimdiye bağlılığına atıfla kadim Yunan’la alakasını kuran ve onu kairosa benzeten Karthaus’a (krş. 1970: 286) Hick’in, “Kairos yalnız ‘doğru zaman’ ve ‘doğru yer’ değil ‘doğru ölçü’ de demektir” (2003: 98) gerekçesiyle itiraz edişi, çalışmanın kadim Yunan’daki zamanı incelediğimiz bölümünde ortaya koyduğum üzere yersizdir, çünkü kairosa “doğru ölçü” anlamı biçmek yanlış ürünüdür. Dolayısıyla Karthaus, tespitinde isabet kaydetmiştir.

¹⁵⁸ Roman yazma işini, yapısı ve yapıışındaki özelliği itibariyle müzik kompozisyonuna benzeten Mann, aslında zamansızlaşmayı sağlaması itibariyle romanın sonunda bulunması beklenenecek “Kar” bölümünü sona koymamış olmasını “kompozisyon hatası” (1995: 79) saymakta ve açıkça itiraf etmektedir.

en belirgin örneğini Castorp, artık teklifsiz konuşmaya geçtiği Peeperkorn’a söyler: “Yukarılara çıkalı çok zaman oldu, Mynheer Peeperkorn, yıllar oldu – ne kadar oldu, tam bilmiyorum [...]” (a.g.e.: 855) Gerçekten de bilmemektedir, çünkü “düzlülle hiç temasım kalmadı, bütün temaslarımı yitirdim. Halk şarkıları kitabımızda bir şarkı vardır, şöyle der: ‘Dünyamı yitirdim.’ Benim vaziyetim de öyle” (a.g.e.: 831). Düzlülle hiç irtibatı kalmaması, düzlüğün zamanını da tamamen kaybetmiş olduğunu tazammun etmektedir ki bu, yukarıda pek çok örneğini de verdiğimiz üzere, uzun zaman önce gerçekleşmiş bir durumdur ve öylesine söylenmediği açıktır, nitekim bir başka konuşmalarında tekrar dile getirilmektedir: “Ne kadar zamandır, tam bilmiyorum, her şeyi unuttum, her şeyle, akrabalarım, düzlükteki mesleğimle, tüm beklentilerimle bağımı kopardım.” (a.g.e.: 856)

Hikâyenin anlatılacak pek bir yanının kalmadığını, aslında “Kar” bölümünün, bir son izlenimi uyandırdığını yukarıda söylemiştik. Anlatıcı da bu durumu tekrar doğrulamaktadır:

[...] Behrens’in sesini tekrar duyalım – iyice kulak kabartalım! Belki son kez işiteceğiz! Nihayet, bu hikâye de bitecek; çok sürdü zaten, diğer bir deyişle: İçerik zamanı öylesine yuvarlanmaya başladı ki durdurabilene aşk olsun, artık müzik zamanı da bitmek üzere, belki Radamantüs’e benzetilenin [Behrens’in] konuşmasındaki şen şakrak ses tonunu duymaya başka fırsatımız olmayacak. (a.g.e.: 876)

Hikâyenin son demlerini yaşayışını müzik zamanıyla kurulan alegori de desteklemektedir. Daha önceki açıklamalardan hatırlanacağı üzere müzik zamanından maksat anlatı zamanıdır, yani anlatının kendisinin de bitmek üzere oluşuna işaret, ayrıca daha romanın başlarında sıklıkla yapılan öncelemelere de bir örnek teşkil etmektedir. Behrens’e kulak vermenin bu denli önemsenmesi ise aradan geçen bunca zamandan sonra Castorp’un röntgeninde başka bir teşhise kapı aralayacak birtakım bulgulara rastlamış olmasından ileri gelmektedir, hastalığı tüberkülozdan başka bir şeydir. Kaybettiği kuzeninden başka Peeperkorn’un son derece rafine bir zehirle intihar edişi, üstüne bir de Madam Chauchat’nın gidişi dünyada işlerin pek tekin gitmediğine kanaat getirmesine yol açar (krş. a.g.e.: 880) ve etrafına bakındığında “büsbütün tekinsizlik ve şirret gördü, ne gördüğünü biliyordu[r]: Zamansız hayatı, kaygısız ve ümitsiz hayatı, durgunlaşmış işlek sefahati, ölü hayatı” (a.g.e.: 880). Böylelikle ortaçağın hocalarının bahsettiği “durağan şimdii” idrak etmiş olmaktadır. İfadedeki tenakuzlar dikkat çekicidir ama tespitimizi doğrulamaktadır, çünkü ortada hem işleklik hem durağanlık vardır, gelgelelim her şey

tekerrüre kapılışıyla zamanın “oldurduğu” değişimlerden izale, dolayısıyla zamansızlaşarak sonsuzluğa inkılap olmuştur.

Anlatıcı bir öncelemede daha bulunur. Oturduğu yerde alnını ve kalbinin etrafını ovalayan Castorp korkmaya başlamıştır, çünkü “bütün bunların sonunun iyi olmayacağını, bir felaketle sonlanacağını” (a.g.e.: 889) hissetmektedir ki tüm bu hissiyatı romana nihai sonunu verecek dünya savaşına işaret etmektedir. Bir yandan da sanatoryum idaresi iyileşip taburcu edileceği ve düzlüğe geri döneceği ümitlerinin yeşerdiğini ifade eder ki bu da cepheye gideceğini göstermektedir. Artık aradan geçen zaman hiç söylenmediği için kestirebilmek zordur ama Behrens’in önerdiği ve Castorp’un rıza gösterdiği tedavi “haftalar” (a.g.e.: 891) sürdükten sonra sonuçsuz kalır, hastalığı devam edecek fakat “korkunç sonla” (a.g.e.: 891) yani savaşla bitecektir ki önceleme bununla tekrar doğrulanmış olmaktadır. Bundan sonra kaydadeğer pek bir şey olmaz. Sanatoryuma gelen plakçalar Castorp için biraz değişim anlamına gelip anlatılmaya değer bulunurken bir değişim de Dr. Krokowski’nin ruh çağırma seanslarıyla yaşanır. Castorp bu seanslardan ilkinde asıl kalma süresi olan “üç hafta yerine yukarılardaki ikamet zamanının daha ne kadar süreceğini” (a.g.e.: 932) sorunca kendisine odasını bir uçtan bir uca arşınlaması işaret edilir. Burada oda numarasının 34 olduğu düşüncesi anlatıcı tarafından anılırsa da başka bir şey söylenmemektedir, gelgelelim sayıların toplamının 7 sonucunu verdiği aşikârdır ve yaklaşan sona dair bir önceleme olarak değerlendirilebilecektir¹⁵⁹. “Kar” bölümünden sonra ilk defa bu bölümde gün ve saat cinsinden zaman belirteçlerine rastlanıyor oluşu (krş. a.g.e.: 939, 942, 948, 950, 951, 952), ruh çağırma seanslarının yaşattığı değişime bağlanabilecektir, çünkü zamanın yaşantılanmasını sağlamışlardır. Üç gün sonra bir oturuma daha iştirak eden Castorp, Krokowski’nin ısrarlı sorularına, “Müteveffa kuzenim Joachim Ziemßen’i görmek isterim” (a.g.e.: 948) cevabıyla karşılık vermesi üzerine hayatının “en garip saatlerini”

¹⁵⁹ Roman boyunca 7 sayısına doğrudan veya dolaylı, muhtelif vesilelerle rastlanmaktadır. Sayının önemiyle ilgili detaylar için krş. Eisele, 1984: 154-157; Biemel, 1985: 144. Hallamore ise bu konuda tespit edebildiğim tek müstakil çalışmayı yapmış olmakla birlikte sayı sembolizmine dair yorumlarda bulunmak için köşe bucak sayı kovalanmasını abartılı karşılamaktadır: “Eserdeki yedi sayısının sembolik anlamı olduğu eleştirmenlerin gözünden elbette kaçmamıştır; hatta bazılarını yedi avcılığıyla suçlamak bile mümkündür, zira eserdeki çoğu kişinin adının yedi harften oluştuğunu tespit edince kâşif gibi sevinmek mübalağalı geliyor bana.” (Hallamore, 1962: 18) Oysa Eisele tam da bunu yapmakta, yedi sayısı da yetinmeyip altıyla alakalı da “ava” çıkmakta ama hakkını teslim etmek gerekirse eli boş dönmemektedir. Çünkü altı ile yedinin konu içindeki bazı olaylara “değerlendirme zemini” (1984: 156) temin ettiğini belirlemektedir. Fakat konumuzun dışına çıktığından işaret etmekle yetineceğiz.

yaşamaktadır, “hikâyemizin belirli bir noktasında onu gözden kaybedecek olmamıza rağmen yaşadığı en garip saatler olarak kalacağını farz etmekteyiz” (a.g.e.: 948); böylelikle kitap sona yaklaşırken yine bir öncelemeyle Castorp’un sonuna işaret edilmiş olmaktadır. Zaten zamanın hızlanmasına mukabil sanatoryumda adeta düzlükte patlak verecek büyük savaşı ima edercesine yaşanan gerginliklerle artık, Behrens’in kullandığı tabirle “senecikler” (a.g.e.: 956) birbirini kovalamaktadır. Arada verilen ay isimleri ise söz konusu gerginliklerin yol açtığı yazışmalarda yer aldıkları için anılmaktadırlar. Sanatoryumda ikamet edenler farklı milletlerden olmalarından ötürü de yine savaşta karşı karşıya gelecek ülkelere atıfta bulunmaktadır, denebilir. Nitekim “ikrar edilmemekle birlikte gizli gizli herkese yayılmış savaş arzusu bunun ifadesidir” (a.g.e.: 968).

“Senecikler” birbirini kovalarken olup biten hemen hiçbir şeye rastlanmaz. Dikkat çeken bir tek, Settembrini ile Naphta’nın yaptığı sondan bir önceki tartışmadır. Settembrini’nin adalet kavramını ortaya atmasıyla öfkelenen Naphta hem akla hem bilime isyan ederken tezahürler âleminin cereyan ettiği zaman, mekân ve sebeplilik gibi bilgi kalıplarını ki anlatıcının da bu görüşü aktardığını daha önce kaydetmiştik, “apaçık yüz­süz­lük” (a.g.e.: 969) diye yaftalamakta, “zaman ile mekânın sonsuzluk ve gerçekliği dogmasının” biraz olsun mantıklı bakınca, “hiçlikten” başka sonuca varmayacağını iddia ederek “realizmin hakiki nihilizm” (a.g.e.: 970) olduğunu ileri sürmektedir. Fakat doğrudan vermek yerine dolaylı aktarmasından ve daha önce de ayrıntılarıyla irdelediğimiz “Değişimler” bölümündeki görüşlerinden hareketle anlatıcının bu yaklaşıma mesafeli durduğunu iddia edebiliriz. Bundan sonraki tartışmaları ise muazzam bir çatışmayla, silahlı bir düelloyla sonlanacaktır¹⁶⁰; bu hem ilişkilerinin, hem romanın, hem de müstakbel savaşla birlikte romanın geçtiği dönemin bitişine işaret eder.

“Şiddetli Gökğürültüsü” bölümüyle birlikte sanatoryumdaki ikametinin ikinci yılının bitiminden itibaren ilk kez takvim yılına dair bilgi verildiğinde “Hans Castorp yukarıkilerin yanında yedi yıl” (a.g.e.: 990) kalmıştır. Yedi yılın önemine ve daha hikâye anlatılmaya başlamadan evvel anlatıcının niyetini beyan ederken bu süreyi nasıl öncelediğine daha önce temas etmiştik. Savaş kapıda olmasına rağmen anlatıcı ironik

¹⁶⁰ Bulhof tekrarları romanın kurgulayıcı unsuru olarak tespit ettiği çalışmasında, belli başlı tüm olayların bir kronolojisini çıkarmıştır. Buna göre düellonun tarihi 1913 yılının Şubat ayına denk düşmektedir (krş. 1966, 131).

tavrından vazgeçmez, yedi, “onluk sistem taraftarları için yuvarlak bir sayı değilse de kendi tarzınca iyi ve kullanışlıdır, efsanevi ve sanatkârane bir zaman cismidir de denebilir, ruhu sözgelimi düzinenin kupkuru bir yarısından¹⁶¹ daha tatmin edicidir” (a.g.e.: 990). Aradan geçen beş yıl, anlatı zamanı açısından, ilk iki yılla kıyas kabul etmeyecek kadar belirsiz ve dar tutulmuştur. Okurun mesela üçüncü, dördüncü, beşinci yıllara dair tutunacak hiçbir yeri yoktur, anlatı esnasında belirgin denebilecek son verilen tarihler sanatoryumda yaşanan gerginliklerin yol açtığı yazışmalarda yer alanlardır ama onlarda da birlik ve onluk haneler boş bırakılmıştır (a.g.e.: 962-964), dolayısıyla hangi yılda olduğu tespit edilemez ve her ne kadar anlatıcı, bölümün başından beri gösterdiğimiz çok sayıdaki öncelemeyle buna işaret ettiyse de okurun bunları romanı ilk okuyuşunda yerli yerine oturtabilmesinin imkânı yoktur ve son bölüme geldiğinde – şüphesiz anlatıcının amaçlı tutumu sonucu– şaşakalacaktır, bu yüzden de Mann’ın “haddini aşarak” bulunduğu iki kez okuma talebi sadece buradan bakıldığında dahi son derece yerindedir. Aradan geçen yedi yılı anlatıcı şu tasvirle meşrulaştırmaktadır:

Yelkovanı her beş dakikada bir kesik kesik ilerleyen istasyon saatleri tarzında olmayıp daha çok akrep ile yelkovanının hareketleri gözle fark edilmeyen küçük saatlere veya adeta gizliden gizliye büyümüş gibi büyüüşünü insan gözü görmese de, yine de günün birinde gözden kaçmayacak kadar büyümüş olan otlara benzeyen zaman; zaman ki alan kaplamayan noktalardan mürekkep bir hattır (menhus şekilde vefat etmiş Naphta olsa alan kaplamayanların nasıl olup da bir hat meydana getireceğini sorardı): demek ki süzülüşü gözle görülmeyen, gizli ve buna rağmen işlek tarzıyla zaman değişimler oldurmaya devam etmişti. (a.g.e.: 991-992)

Hikâyenin başından beri ortaya konan zaman anlayışının özeti mahiyetindeki bu alıntıdan da anlaşıldığı üzere zamanın ilerleyişi bir vakıadır ama fark edilmez, edilmesi için değişimler gereklidir ki bu da ona bir nitelik katmaktadır. Nitekim değişimler de olmuştur, anlatıcı yukarıdaki tasvirden sonra bunları örnekendirir. En göze çarpanı oğlan çocuğu Teddy’nin hangisi olduğu belirlenemeyecek günün birinde oğlanlıktan çıkıp delikanlılığa geçişi olmuştur. “Hans Castorp bunu görmemişti[r] ama görüyordu[r].” (a.g.e.: 992) Gelgelelim tutkuyla içtiği purosundan en başlarda oldukça detaylı bahsedilmiş olmasına rağmen kitabın bu son bölümüne kadar bir daha sözü edilmemiş, ancak burada üstünkörü bahis konusu edilmiştir, bunca zaman sözünün edilmeyişi bir değişim olmamasıyla, şimdi sözünün edilişi ise “yukarıda” başka marka puro bulmuş

¹⁶¹ Bu veciz ifadeyle kastedilen, İskenderiyeli Filo’nun “ilk en mükemmel rakam” tavsif ettiği 6 sayıdır (krş. Bu çalışmanın 29 numaralı dipnotu). Mann’ın mistisizm ve antikiteye merakı dolayısıyla buna atıfta bulunduğu açıktır. Ayrıca bkz. bu çalışmanın 1.2.2. bölümü.

olmasıyla, yani değişimle alakalıdır. O değişimse içimindeki yeknesaklık duygusudur, çünkü içerken “akıp giden bir kum saatinin vazifesini üstlenebilecek[tir]” (a.g.e.: 993) ki Castorp bunu icabında bu amaçla da kullanmaktadır. Burası ayrı bir önemi haizdir, zira “cep saatini artık taşıııyordu[r]” (a.g.e.: 993) Saati bir gün komodininden düşmüş ve durmuştur, Castorp ise bir daha kurmaya yeltenmemiştir. Sebebi ise takvim kullanmaktan vazgeçmesiyle aynıdır, artık rutine binmiş olan, yani hiçbir değişim getirmeyen günleri, bayramları vs. önceden bilmeye bir arzu duymamaktadır, yani amacı “hürriyettir”, sosyal zamandan vazgeçışı “durağan daimi sonsuzluğun, vecde kapılmış bu kişinin yatkınlık gösterdiği ve ruhunun esas macerası olan, bu sade malzemede ki [romanın konusundaki] bütün simya maceralarının cereyan ettiği şu hermetik büyüün şerefinedir” (a.g.e.: 993, 994). Burada romanın özü itibarıyla apaçık “durağan şimdiyi” anlatıp kurgulamak üzere yazıldığı, diğer tüm anlatılanlarınsa bunu çevreleyen kabuk olduğu bu bölümün başından beri verdiğimiz örnekli açıklamalarla ortaya çıkmış bulunmaktadır. Durağan şimdi’nin getirdiği zamansızlıkla –çünkü o bir sonsuzluktur– varışının üstünden yıl döngüsü tam yedi kez tamamlanmıştır ama “o habersizdi[r]” (a.g.e.: 994). Dönüşümünün başlarında yaşı sorulduğunda teredditle cevap verirken şu an yaşadığı yılların, sanatoryumdaki ikamet müddetinin hiç farkında değildir, nitekim daha önce bizzat da ikrar ettiği üzere, “düzlükle arasındaki bağ tastamam kopmuştu[r]” (a.g.e.: 993), yani “aşağı” dünyadan kopmuş, oranın zamanını ki aslında insanlığın zamanıdır, hepten yitirmiştir. Böylelikle roman da amacına ulaşmış olmaktadır. Bu öyle bir kopuştur ki dünya daha önce mislini görmediği “tarihi şiddette bir gökgürültüsüyle yeryüzünü zangır zangır sallayan [...]” (a.g.e.: 994) bir savaşa, sürüklenmekte, Castorp’sa bundan bîhaber bulunmaktadır. Mesela “geçenlerde, bir buçuk, iki senecik önce ülkesinin Avusturya’yla” (a.g.e.: 996) giriştiği diplomatik ilişkileri entelektüel hâmesi Settembrini aktarırken kulak tıkamıştır. Burada romanda üçüncü kez “geçenlerde” ifadesi kullanılmakta fakat yine mutata kullanımdan saptığı göze çarpmaktadır. Zamanla ilgili hem en önemli ifadelerin geçtiği hem de kitabın öncesinde serdedilen tüm düşüncelerin tahlis edildiği bölüm olan “Sahil Gezmesi”nde hem bir önceleme hem bir benzetme olarak yer verilen “yediuyur” ifadesi¹⁶² (a.g.e.: 760) burada artık tasdik makamında anılmaktadır ve hayat bu “zor çocuğundan” vazgeçmez ve yediuyur uyanır (krş. a.g.e.: 998). Benzetmenin tazammunu

¹⁶² Romanın konseptinde de yer verdiğimiz “Der Zwerg Nase” masalının kahramanının da bir anda yedi yıllık uyku çektiğini hatırlatarak Mann’ın buna atıfta bulunduğunu tespit edelim.

ortadadır, şimdinin durağanlaşarak zamanın ortadan kalktığı yedi yıllık sanatoryum ikameti bir rüya gibi geçmiştir, takvimin gösterdiği zaman olmasa, yalnızca oldurduğu değişimlerle ölçülebilecek ve niteliklenecek zaman duyusunun ne kadar yer kapladığı anlaşılamayacaktır. Romanın fikrî düzlemdeki tamamlanışı apar topar düzlüğe gidip cepheye sürülen “ve böylelikle, bir velvele içinde, yağmur yağarken, alacakaranlıkta gözümüzden kaybolan” (a.g.e.: 1003) Castorp’un, ölüp ölmediğinin artık önemi yoktur ama anlatıcı son bir kez daha öncelemede bulunur fakat devamı bilinmeyeceği için gerçekleşip gerçekleşmediği sınınamayacaktır: “Selamette git – ölsen de kalsan da! İstikbalin parlak değil; hengâmesine çekildiğin fena dans eğlencesi belki birkaç günahkâr senecik daha sürecek, bizimse paçayı kurtarır mısın diye pek iddiaya giresimiz yok.” (a.g.e.: 1003) Böylelikle hem daha dört sene devam edecek savaşa hem de Castorp’un – muhtemelen– sağ kalamayacağına işaret etmiş olmaktadır.

3.3. Zamanın Tezahürlerinin Çözümlemesi

Birçok temel konu başlığının yanısıra sadece zamanını değil zamanın kendisini de konu edindiğinden bahsettiğimiz *Der Zauberberg* romanında zamanın felsefe, sosyoloji, fizik ve anlatı bakımından ne şekillerde ortaya çıktığını ortaya koyduğumuz bir önceki bölüm, aslında çözümlemede kullanacağımız malzemeyi, yani bütüncüyü hazırlayan bir tür ön çözümleme olarak değerlendirilmelidir, çünkü aşağıda zamanı, saydığımız veçhelerinden analiz etmemizi sağlayan roman referanslarının hepsi o bölümde serimlenmiş bulunmaktadır. İnce çözümleme diyebileceğimiz bu bölümde ise çalışmanın ilk iki ana bölümünde kadim medeniyetlerin, semavi dinlerin, fizik, felsefe ve sosyolojinin zaman meselesini ele alışını birincil literatür üzerinden tasvir ederek verdiğimiz detaylar, inceleme nesnesi romanımızın zamanıyla ilişkilendirilecek, böylelikle giriş kısmında ortaya koyduğumuz varsayımlar sınanacaktır. Bu ince çözümlemede söz konusu alanların iç içe geçmesi ne kadar kaçınılmazsa da anahatları itibarıyla öncelikle metafizik ve sosyolojik zaman işlenecek, son olarak anlatının zamanının bunlarla irtibatı kurulacaktır. Çözümleme öte yandan, *Der Zauberberg* romanındaki zamanı, belirttiğimiz alanlardan herhangi biri muvacehesinde irdeleyen Almanca ve İngilizce literatürü de bu vesileyle eleştireci bir değerlendirmeye tabi tutacaktır.

Romanda zaman esrarengiz bir unsur olarak ortaya konmakta, düşüncenin konusu edilmekte ama bir önceki bölümde de yer yer işaret ettiğimiz gibi doğrudan cevabının

verilemeyeceğine imada bulunulmakta, aslının bilinemeyeceği de doğrudan kabul edilmektedir. Nitekim daha Castorp ile Ziemßen'in ilk diyaloglarından birinde Castorp'un bunu ikrar ettiğini göstermiştik. Bununla birlikte roman boyunca, gayet tutarlı bir şekilde zamanın en belirgin karakteri olarak değişim öne sürülmektedir. Fakat değişim nispeten uzunca bir bahis olacağından öncesinde onunla da doğrudan veya dolaylı alakası olan, zamanın diğer felsefi tezahürlerine bakmak faydalı olacaktır. Bu bakımdan ilkin birçok örneğini verdiğimiz öncelemeler meselesinin felsefi olarak nereye oturtulabileceğine bakacağız.

Zaman, romanda “tezahürler âleminin şartı” olarak görülmektedir. Tezahürler âleminde bahsedildiğinde anlaşılması gereken ne olacaktır? Bunu açıklamaya en elverişli filozofun Kant olduğuna şüphe yoktur¹⁶³. Nitekim Kant'a göre eşyanın aslını, yani zatı itibariyle şeyi bilmemiz mümkün değildir. Biz şeye bakarız, bu bakış zaman ve mekân kalıplarıyla olur. Yani şeye bakış ki burada bahsettiğimiz duyularla bakıştır, zaman ve mekân üzerinden bize tezahür eder, görünür. Sonra biz o tezahürü, yani duyuyla bakışımız sonucu bize görüneni müdrike aracılığıyla idrak ederiz. Bu itibarla zaman idrakin de tecrübenin de öncesindedir. Zamanın tezahürün şartı olması demek zamanı her türlü tecrübenin öncesine koymak demektir, dolayısıyla zaman tecrübeyle bilinemeyeceğinden, aksine idraki temin eden o olduğundan aprioridir. Tezahürleri idrak için bunlarda bir esas bulunması lazımdır, Kant'a göre bu esasın kalıcılık¹⁶⁴ olduğunu belirtmiştik. Bu bakımdan da ikinci bölümde zaman görüşlerini ortaya koyduğumuz hem Locke hem de Hume gibi ada Avrupası'nın aydınlanmacı filozoflarından ayrılmaktadır,

¹⁶³ Romanı zaman ve mekânın müzikle ilişkisi bakımından ele aldığı makalesinde Steiger de romanda bu pasajın açılışında yer alan “Zaman nedir?” sorusunun ilhamıyla olacak, zamanın “sözgelimi Augustinus ile Kant zihniyetinde işlendiğinden” (2017: 155) dem vurmakla birlikte üzerine gitmemektedir.

¹⁶⁴ Ruschig, bu kalıcılığı karın kendisinde görmektedir: “Kar yalnız yerde durmaz, havayı da doldurur; her yere nüfuz edici, her şeye hükmedici beyaz esastır.” (2007: 102) Fakat bu yüzden Castorp'un zaman bilinci de şaşmaktır, çünkü nereye baksa tek karşılaştığı “her şeyi kuşatan o esastır” (a.g.e.: 103). Öte yandan Karthaus da buradaki bariz Kant etkisini teslim etmekte, gelgelelim bir yandan Mann'ın –daha önce de bahsettiğimiz üzere– felsefeyle ilişkisinin son derece sentezleyici olduğunu kabul ederken (1970: 289, 296) öte yandan Kant'taki zamanın ideallliğini anlamayıp zamanı anlatının unsuru olarak cisimleştirerek ona gerçeklik attettiğini ileri sürmektedir (a.g.e.: 293-294). Bizimse amacımız, Mann'ın literatürce kabul görmüş sentezci tavrından –çözümleme boyunca izlenebileceği üzere– yola çıkarak, onun zaman felsefesi tarihindeki izlerini sürmek olduğundan, yazarı herhangi bir filozofun veya felsefi ekolün temsilcisi veya savunucusu saymamaktayız. Ayrıca Karthaus'un yine Kant üzerinden getirdiği, zamanın sonsuzluğuyla ilgili eleştiriye (a.g.e.: 295), anlatıcının, değişimler bölümündeki (Mann, 2009: 483) ve kitabın sonundaki (a.g.e.: 970) tutumu cevap olacaktır. Eserdeki Kant etkisinden bahseden bir diğer araştırmacı olan Hick ise, patolojik açıdan değerlendirdiği zamanın niteliği ile niceliğini karıştırmakta (2003: 75-77), böylelikle roman açısından, Elias'ın, zamanın sosyal işlevini mahiyetine denk tutmasına benzer bir hataya düşmektedir.

çünkü Locke tasavvur, Hume ise intiba kavramlarından hareketle “ölçülen süre” demek olan zamanın idrak edilmesini tecrübeye bağlamışlardır. Locke’un Âdem ile Havva’nın, faraza, cennetteki ilk uykuları öncesi tam bir gün dönümünü yaşamamaları halinde uyandıktan sonra aradan geçen zamanı kestiremeyeceklerine dair verdiği örnek zamanı tecrübi bir karaktere bürümektedir. Mann’ın, zamanı, Kant’taki gibi apriori gördüğü tespitimizi, sebeplilik esasını gibi bir iki düzeltmesi hariç zaman anlayışı yine Kant’a dayanan Schopenhauer hakkında kaleme aldığı makalesindeki şu ifadelerle desteklemek mümkündür:

Felsefeyi uçup gittiği spekülasyondan kurtarıp bizzat insan zihnine geri çağıran, insan zihnini felsefenin konusu haline getiren ve akla sınırlarını tayin eden, bilgi münekkidi Immanuel Kant, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Prusya’nın Königsberg şehrinde, Atinalı düşünürün iki bin yıl önce şart koştuklarına çok benzer bir şey öğretmiştir. Açıklamasına göre, dünya tecrübemiz, bütünüyle, bilgimizin tamamının gerçekleştiği ve içlerinde gedik açmanın mümkün olmadığı kalıplar olan üç kanun ve şarta tabidir. Bunlar zaman, mekân ve sebepliliktir. Fakat istiş’arımızdan bağımsız, tek başlarına oldukları haliyle dünyanın, yani “şeyin kendisinin” belirlenimleri değildirler, bilgimizin kalıplarından başka bir şey olmamak itibarıyla, şeyin kendisinin ancak tezahüründendirler. (Mann, 1982: 199)

Alıntı, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin mücmel bir terkiibini sunmakta, yukarıdaki tespitimize de dayanak teşkil etmektedir. Kant’la düşüncesini benzeştirdiği iki bin yıl öncesinin Atinalı düşünürü ise Platon’un ta kendisidir ki zaman anlayışıyla alakalı öneminden ötürü ayrıca bahsedilmeyi hak eden bir filozoftur ama ona değişim bağlamında yer vereceğimizden şimdilik erteliyoruz. Romanda zaman, tezahürler âleminin şartı olmaktan başka “özsüz” diye de nitelendirilmektedir. Buradan kendi başına varlığı olmadığı anlaşılmaktadır. Bu önce Leibniz’de rastladığımız bağlı zamanı andırmaktadır, çünkü onun Newton’ın mutlak zamanına gösterdiği muhalefet buna teksif olmaktadır. Leibniz, zamanı da mekânı da ancak içindekilerin varlığını düzenleyici birer kap olarak görmüştür. Yani eşya olmasa tek başına mekân, olaylar olmasa tek başına zamandan söz edilemez. Bunun teolojik tazammunlarıysa başka bir çalışmanın konusudur. Kant’taysa bunun tam anlamıyla özneye aktarıldığı görülmektedir. Fakat “öz” ifadesi daha çok Schopenhauer’i çağrıştırmakta, zamanın özsüzlüğü yine aynı çizgide onun özne tarafından değişimle idrak edilebileceğine işaret etmektedir. Böylelikle zamanın Kant ve Schopenhauer çizgisinde belirginleştirildiği göze çarpmaktadır. Fakat yazarın, Kant’ı –dolayısıyla bir anlamda Schopenhauer’i de– paralelinde tuttuğu Platon’un hepsinden önce yer aldığını ve ondan özellikle hareket ve değişim noktasında özellikle bahsedeceğimizi tekrar kaydetmiş olalım.

En baştan itibaren ya doğrudan anlatıcı ya karakterler tarafından bazı ifadeler hâlihazırın içinden hareketle gelecekte olacak olaylara işaret etmektedir¹⁶⁵. Biz bu tarz ifadeleri öncelikle diye değerlendirdik. Bunlardan bazıları Castorp'un, daha çok başlarda zaman diye bir şeyin olmamasından bahsetmesi, Dr. Krokowski'nin Castorp'u en başından itibaren hasta olarak görmesi, Settembrini'nin daha ilk günden ona, bavulunu toplayıp gitmesini söylemesi, Castorp'un gördüğü rüyalar, Valpurgis Gecesi Madam Chauchat'nın kuzeninin öleceğini haber vermesi ama hepsinden de önemlisi daha niyet beyanında anlatıcının buradaki üç haftalık tatilin yedi aylık ikamete döneceğini ironik bir şekilde dile getirmesidir. İşte tüm bu öncelikle ikinci anabölümde hem Plotinos'ta hem de daha sonra Augustinus'ta gözlemlediğimiz üzere hâlihazırın, geleceği içinde taşıyor oluşu bakımından değerlendirilebilir. Özellikle Augustinus zamanın Platon'dan bu yana gelen üç kipliliğini, yani geçmiş, hâl ve gelecek yönlerini hep şimdiden hareketle değerlendirmekte, öncelikle her birinin roman boyunca doğrulanıyor oluşu da şimdinin, geleceği böylece içinde taşıyor oluşuna yorulabilmektedir. Bu ise akla zamandaki süreğenlik fikrini getirmektedir. Zaman bölümsüz olarak biteviye akmakta, geçip gitmektedir. Yani şimdinin hem geçmişle hem gelecekle bağı vardır, daha da ötesi şimdi ikisi arasındaki bağı kurucu unsurdur. Bu minvalde Aristoteles'in *Fizik* kitabında zamanı şimdi üzerinden açıklayışından hareketle zaman bakımından şimdinin önemi görülebilecek, Mann'ın da öncelikle bunların izini tespit etmek böylelikle mümkün olabilecektir. Zamanın söz konusu süreğenliğini bölense müziktir. Romanın başkışisi Hans Castorp, müziğin zamanla ilişkisini kurarken atıfta bulunacağımız Augustinus'un, zaman felsefesi tarihine damgasını vurmuş, son derece basit sorusunu hem de iki kez sormuştur: Zaman nedir?

Zamanın ne olduğuna dönük sorunun cevabının romanda verilmemekle kalmayıp verilemeyeceğinin de söylendiğini kaydetmiştik. Fakat Ricœur'ün daha önce de yer verdiğimiz tespitiyle, zaman aporisine çözüm getirmeyecekse de onu, mahiyetini irdelemek suretiyle açacaktır. Bizim de biri kaba biri ince olmak üzere iki yollu

¹⁶⁵ Bunda Mann'ın sanat eseri anlayışı da belirleyici bir rol üstlenmektedir: "Bir sanat eseri daima bütün olarak taşınır, plastik sanattan farklı olarak söz ve musiki sanatının zaman ile onun peşpeşeliğine muhtaç olduğunu estetik felsefesi ne kadar iddia ederse etsin söz sanatı da her ânında bütün olarak var olmak gayretindedir. Orta ile son, başta yaşamakta; geçmiş, hâlihazırını doldurmakta, büsbütün hâlihazırına yoğunlaşması içerisinde, müstakbele gösterdiği ihtimam da rolünü oynamaktadır." (1949: 192) Bu ifadelerin *Laokoon*'la karşılaştırılması ilginç sonuçlar verebilecektir.

çözümlememizle romandaki zaman mülâhazalarının düşünce tarihindeki izleğini takip ederek varmak istediğimiz hedeflerden biri budur. Müzik ve zaman ilişkisine dönecek olursak, zamanın süreğenliğini müzik bölmekte, böldüğü her parçayı da doldurmaktadır. Doldurduğu parçaları zamanın süreğen bütününden ayırıp kayıtsızlığa kapılıp gitmesinin önüne geçer. Augustinus da zamanın ölçümü bakımından ses örneğini vermektedir. Buradaki ilişki zayıf olmakla birlikte Settembrini'nin ağzından müziğin hareketle bir tutulması, bölümün başında ertelediğimiz, zamanın en belirgin niteliği olan değişime giden yolu hazırlamaktadır. Nitekim Platon'da da zamanın en belirgin niteliği harekettir. Çünkü zamanın doğrudan oluş ve bozuluşla alakası vardır veya Aristoteles'e dayanarak söylersek oluş ve bozuluş, dolayısıyla hareket ancak zamandadır, Castorp'un da zamanı kâdir-i mutlak sayışı doğrudan buraya dayanmaktadır¹⁶⁶. Platon zamanı sonsuzluğun sureti sayarak onu sonsuzlukla asıl-suret ilişkisi içine sokmaktadır. Sonsuzluk kendiyle aynılık ve hareketsizlik demektir, sureti olan zamansa hareketle maluldür. Zaman sayılarla ilişkili olarak sonsuzluğu taklit etmektedir, çünkü onun sayılarla ilerleyen suretidir. Var bulunan, aynıdır, değişmez, değişmeye müsait de değildir, zira hareketsizdir. Değişimse hareketle olmaktadır. Burada Platon'un kurduğu, daha sonra tilmîzi Plotinosça da devam ettirilen sonsuzluk ile zaman arasındaki asıl-suret ilişkisi romanda da onanmaktadır. Nitekim anlatıcı, insanın, zamanı sonsuz diye düşünmeyi sonluluk fikrinden daha kolay geldiği için benimsediğini kaydetmiştir. Sonsuzlukta ise, tıpkı Platon'daki gibi hareket olamayacak, hareket olmadığı için de değişimden bahsedilemeyecektir.

Değişimin zaman bakımından iki önemi vardır, zaman birinde fail, diğerinde mef'uldür. Fail tarafı, değişimi oldurması keyfiyetidir. İkinci bölümde de sözünü ettiğimiz üzere Schopenhauer, Kant'ın değişimin zamanda oluşu iddiasını, adını anmamakla birlikte Aristoteles'ten aldığını ileri sürmektedir ki Aristoteles için de durum gerçekten böyledir. Öyleyse zamanın değişim oldurma fiilini, saydığımız bu filozoflar nezdinde gözlemleyebilmekteyiz. Mef'ul olduğu tarafısa değişimle zamanın idrak edilebiliyor olmasıdır ki işin can alıcı tarafı da budur¹⁶⁷. Hareket, değişime yol açmakta, değişim de

¹⁶⁶ Biemel tek bir cümleyle benzer bir tespitte bulunmaktaysa da herhangi bir gerekçe ortaya koymamaktadır (krş. 1985: 161).

¹⁶⁷ Nitekim H. R. Jauss da Proust hakkında hazırladığı çalışmasında inceleme nesnemiz romana temas ederken zamanı “dönüp duran bir hareket” olarak nitelemekte, bu döngününse “ancak bir değişim meydana geldiğinde ilerlediğini” (1970: 39) dile getirmektedir.

saf zamanın içinden idrak edebildiğimiz bir zaman parçasını doldurmaktadır. Romanda buna örnek gösterilebilecek pek çok yer vardır, çünkü romandaki zaman anlayışı tam anlamıyla bunun üzerine tesis edilmiştir. Onun için de bu meselenin üzerinde daha çok durmak icap eder.

Roman boyunca zamanın süreğenliğinde onu imlemeye yarayacak değişimlerin ateş ölçerken geçen yedi dakikalık süreyle birlikte dakikalık ölçekle başlayıp her hafta pazar günleri postanın gelişiyle haftalık ölçeğe, iki haftada bir tertiplenen konser ve Dr. Krokowski'nin konferansı ile iki haftalık ölçeğe çekildiğini görmüştük. Bununla birlikte en küçük zaman biriminin ay olduğu “yukarıda”, Castorp'un zaman duyusunun dönüşümü esnasında aylık düzene geçildiğini anlatı zamanı yoluyla tespit etmiştik. Sonraları ancak festival ve yortuların getirdiği değişimlerle zaman imlenebilmiş, sanatoryum ikameti, senesini tamamlayınca bunların da kıymeti kalmamıştır. Peki, ölçeği bu denli büyütme yol açan ne olmuştur? Cevap anlatıcının da söylemiş olduğu gibi alışmak, daha doğrusu alışmamaya alışmaktır, çünkü zaman imleçlerinden her biri, yaşandığı ilk seferki değişimi ikinci kez meydana gelişi, yani tekerrür edişi itibarıyla kaybetmekte, dolayısıyla ona alışılmakta fakat tam da alışılmış olduğundan yeni bir ime ihtiyaç duyulmakta, bu sebeple bir yandan döngü ölçeği büyütülürken bir yandan da sürekli bir alışamama durumu gözlemlenmektedir.

Zamanın idrak edilmesine, daha doğrusu edilebilmesine, yani süreğenlikten çekip ona dikkat gösterince farkına varılabilmesi bir ihtiyaçtan ileri gelmektedir, zira roman boyunca müşahade ettiğimiz dönüşümün başkişiyi zamansızlığa götürdüğünü bir önceki bölümde tespit etmiştik. Fakat bu durumu daha da açmak gerekmektedir. Demin verilen örneklerden hareketle, Castorp'un sanatoryumda iki haftada bir verilen konseri ilk kez dinleyişi onun için rutine binen günler arasında –çünkü bir günü diğerinden ayıracak bir değişim yaşamamaktaydı– değişim demektir. Fakat iki hafta daha geçip de konser günü tekrar geldiğinde iki haftalık bir döngü tamamlanmış olmakta, döngünün tamamlanmasıyla da aynı hadise tekerrür etmektedir ve sadece döngüyle değil, döngünün tekerrürü de getirmesiyle hadise değişim, dolayısıyla yenilik niteliğini kaybedip alışkanlık peyda olmaktadır. Tekerrürün çok büyük ölçeklerde de vuku bulması tekdüzeliği getirmektedir. İşte buna da son derece orijinal bir tabirle romanda sonsuzluk çorbası denmiştir. Günbegün odandaki yatağına aynı saatte çorbanı getirirler, öyle ki zamanın bu tekdüzeliği onu, Platon'ca aslı olan, sonsuzluğa götürür.

İşin zamanın tekdüzeliğinden ötürü sonsuzluğa varma noktasında romanda da muhtelif vesilelerle sözü edilen durağan şimdi meselesi ortaya çıkmaktadır. Latince aslı nunc stans olan tabir roman konseptinde kaydettiğimiz, anlatım esnasında da işaret edildiği üzere, ortaçağ felsefesine dayanmakla birlikte Schopenhauer'e kadar gözlemlenebilmektedir. Fakat esas çıkış noktasının baştan beri işaret ettiğimiz, Platon'un zaman tanımı olduğu ortadadır. Zamanın yine Platon'a dayanarak geçmiş, hâl ve gelecek diye üç kipli anlaşıldığından bahsetmiştik. Sonsuzluğa düşense sadece hâl, yani şimdiki zamandır. Plotinos'un da hakiki varlığı öncesiz ve sonrasız, yani yalnızca şimdide var gördüğünü kaydetmiştik, bunun da yine Platon'un zamanı sonsuzluğun sureti saymasıyla alakası vardır. Fakat anlatıcı ortaçağın hocalarından bahsetmiş bulunduğu için oraya da bakmak yararlı olacaktır. H. Schnarr (1971-2007: 989-991), kavramı yeni Platonculuktan alıp ortaçağda ilk kullananın Boethius olduğu tespitinden hareketle, onun insanın yeknesak ilerleyen zaman anlamına gelecek bir şimdiye, Tanrı'nınsa sonsuzluğunu tayin eden kalıcı bir şimdiye ait olduğunu ifade etmektedir. Yine ortaçağ bilginlerinden Albertus Magnus da ondan hareketle Tanrı'nın sonsuzluğunu nunc stans diye görmüş, Tanrı'yı, sonsuzluk adı verilen durağan şimdi diye tanımlamıştır. Aquinalı Thomas da aynı görüştedir. Schopenhauer ise “özümüzün kendisinin bozulamazlığından” bahsederken aynı kavrama başvurmaktadır, zira bilmemizin kalıbı olan zamanla olup bitenleri geçmiş, hâl ve gelecek içerisinde açıldıkları vaziyette kavrarken özün kendisi tüm bu kipliliklerden habersiz olup durağan şimdide varlığını sürdürmektedir ve yaşam iradesi anlamına gelecek özün kendisi, zamanın akışından etkilenmeyip daimi bir hâlihazırda var bulunmaktadır¹⁶⁸. Öyleyse durağan şimdinin sonsuzlukla alakalı olup Tanrı'ya izafe edildiği açıktır. Böylesi bir durumda, yani sonsuzluk çorbasıyla durağan bir şimdiye geçiliyor olmasıyla, zaman, ortadan kalkmaktadır. Nitekim Castorp'un müsriflikle tariz edilen zaman idaresi bunun en büyük delilidir. Zaman tekdüzeleşmiş ve öyle izafileşmiştir ki “geçenlerde” dendiğinde kendisi sekiz hafta kadar öncesinin kast edilmesine kızarken zaman duyusunun dönüşümüyle birlikte aynı zarfı bizzat hem yüz yirmi hem de üç bin yıl öncesi için kullanmakta beis görmemiştir. Keza anlatıcı da bir buçuk, iki sene öncesi için, “geçenlerde” zarfını kullanabilmiştir. Bu vesileyle fizik

¹⁶⁸ Hick; Schopenhauer'in, kavramı ortaçağdan devralışıyla ilgili yaptığı analizde filozofun, kavramı, zaman ile sonsuzluk arasındaki mutlak zıtlığı belirginleştirmek maksadıyla kullandığını, Mann'ın da Schopenhauer'e yaslandığını ifade etmektedir (2003: 82) ki bir önceki bölümde kaydettiğimiz gibi Mann'ın bu kavramda “ortaçağın hocalarından” ayrıldığı salt dil düzleminde bile ortaya çıkmaktadır.

zaman başlığı altında mutlak ve izafî veçhelerinden incelediğimiz zamanla alakalı birkaç tespiti de anmak yerinde olacaktır. Mann'ın doğrudan Einstein'ı etüt edip etmemiş olması gibi anlaması meselesi de literatürde tartışma konusu edilmişse de (krş. Prusok, 1973: 53; Köneker, 2001: 216) tıpkı eserlerine psikanaliz metoduyla yaklaşanların Freud okuyup okumadığına verdiği cevap gibi¹⁶⁹ burada da çağın ruhu ve atmosferinden etkilenmiş olması kuvvetle muhtemel görünmektedir, zira özel izafiyetin yayın tarihi, romanınkinden yirmi yıl öncedir. İzafiyet kuramının kilit konularından birisi, ilgili bölümde de tespit ettiğimiz üzere, referans noktasıdır¹⁷⁰. Öznenin katından bakınca birkaç hafta veya ay, geçenlerde diye nitelenebilirken referans noktası dünya olarak belirlenince aynı zarf üç bin yıl için kullanılabilir. Oysa ikisi de geçenlerdedir¹⁷¹. Keza zaman ölçeği çok daha küçük bir âlem farz edilecek olsa orada bizim saniyemiz saat gibi algılanacak, tam tersine çok daha büyük olanındaysa geçen yıl için dün denebilecektir¹⁷². Bu her ne kadar fizik zamanla ilgiliyse de zamanı duyuşla irtibatı da inkâr edilemez.

Zamanı idrak edip durağan şimdiden kurtarmak için değişim gerektiğini, değişimin *Der Zauberberg*'deki zaman anlayışının en belirgin karakteri olduğunu tespit etmiştik. Değişimin zamanı idrak ettirmekteki doğrudan rolü Leibniz tarafından da teslim edilmekteydi. Nitekim zamanı algılamamızı sağlayanın değişimler olduğunu söylemiştir. Ona göre de zaman değişim değildir ama değişim sayesinde içimizde süre fikri oluşmaktadır. Demek ki romanda saf zaman diye de durağan şimdi diye de adlandırılan

¹⁶⁹ Mann, kendisine gelen bir mektuba 27 Ocak 1944 tarihinde verdiği cevapta şu ifadeleri sarf etmektedir: “Doğrudur, [Freud’un] yazdıklarından nispeten geç haberdar oldum. Gelgelelim kişi eserleriyle doğrudan temas kurmasa da o meyanda etkilenebiliyor, çünkü psikanaliz ekolünün düşünce ve sonuçları epey zaman bütün havayı kaplamıştı. Freud’un en önemli kitaplarını okuduğum yılı tam hatırlamayacağım ama galiba *Büyülü Dağ*’ı tamamladıktan sonra, yani, sizin de isabetli tespitinize göre, yaklaşık 1925 seneleriydi.” (1995: 142) Kurzke’nin, Mann hakkında yazdığı biyografide, izafiyet teorisinden “pek bir şey anlamadığını” (2002: 520) yazarın kendi ifadesine dayandırarak iddia etmesini anlamsız bulan Köneker, bunun aksini ispata kalkışır, Einstein’ı doğrudan olmasa da dolaylı okumuş olabileceği kaynakları tespit konusunda ısrarcıdır (2001: 217), oysa Prusok’un andığımız makalesine bakması yardımcı olabilirdi. Ciddi bir arşiv çalışmasında bulunmuş olmasına rağmen makalesinden yaklaşık kırk yıl önce çıkmış bir yazıyı (ayrıca Dyck’in aşağıda andığımız 1970 tarihli makalesini de) değerlendirmemiş olması eksiklik sayılmalıdır, üstelik bu konuda –haklı olarak– az çalışılmış olduğundan şikâyet etmektedir. Prusok, Mann’ın romanda izafiyet teorisini daha çok giriş mahiyetinde kullanıp geliştirmedikten bahsetmektedir.

¹⁷⁰ Fiziği kurgu, kurguyu da fizik olarak görüp birbirleriyle etkileşimleri bağlamında kurgudaki izafiliği araştırdığı kısa makalesinde Dyck, mekân-zaman düzleminden bakarak tek bir paragrafta kısaca Castorp’un sanatoryuma ilk varışında zamanın tadını çıkardığından, en sonunda ise zamanın yayla yayla “Madam Chauchat’nın gevşek ve miskin zaman-mekânına” (1970: 178) uzandığından bahsetmekte ama ne örnek vermekte ne de bundan öte açıklamada bulunmaktadır.

¹⁷¹ Weigand zamana dair incelemelerinin temeline bu zaman zarfını koymaktadır (krş. 1965: 16-17).

¹⁷² Benzer bir örneği Köneker de anmaktadır (2001: 222) fakat saydığı diğer örnekler son derece zorlamadır.

zamansızlıktan kurtuluşun çaresi ona değişimle nitelik kazandırmaktır. Ancak nitelikli olduğunda farkına varılacak ve kayda, yani anlatılmaya değer olacaktır. Bundan dolayı bu zaman anlayışına, kadim Yunan medeniyetindeki zamanı incelerken benzerine rastladığımız¹⁷³ şekliyle “nitelikli zaman” demeyi önermekteyim. Çünkü ancak bir değişimle imlenerek nitelik kazandığında sonsuzluktan ayrılp zaman halini almaktadır ve daha sonra anlatı zamanının bunu nasıl desteklediğini gösterdiğimizde meramımız daha da vuzuha kavuşacaksa da tek başına Castorp’un dağdaki iki yılını, nitelikçe, düzlükte geçirdiği yirmi yıla yeğ tutuşu öneride getirdiğim iddiayı doğrulamaktadır¹⁷⁴. Bu bakımdan çıkış noktamızı teşkil eden Platon’un zaman tanımının isabetliliği de anlaşılmış olmaktadır. Bir yandan felsefe öncesi kadim Yunan’ın –özellikle Tükidides’ten verdiğimiz örnek dikkate alınacak olursa– döngülü¹⁷⁵ ve niteliğe dayanan zaman anlayışıyla ilişkilendirirken esas dayanağı Platon üzerine koymak çelişik görünebilecekse de gerek Nestle’ye gerekse de Vernant’a atıflarımızla felsefe öncesi ve sonrası Yunan toplumunun geçişliliği göz önünde bulundurulduğunda çelişkinin çözüldüğü fark edilecektir.

Nitelikli zaman böylelikle döngünün tekerrüründen doğan tekdüzeliği kırmaktadır. Peki, tekdüzelikten neden kurtulmalı, amaç neden zamanlılık olmalıdır sorusunun sorulması gayet akla yatkın gelecektir. Romanda bunun biri dolaylı diğeri doğrudan iki cevabı olduğunu düşünmekteyim. Dolaylı cevabı zaman duyusuna dair istitratta kurulan uzun ve kısa durgunluk dikotomisidir. Değişimle, mesela tebdîl-i mekânla farkına varılacak zamanda şayet sadece istirahat amacı güdülse başta uzun-durgunluk olacak, yani zaman yavaş geçiyormuş gibi görünecek fakat sonrasında değişim gelmez de döngülü tekerrür başlarsa zaman, süreğenliği içinde tekdüzeleştiği için takvimde uzun görünen zaman

¹⁷³ Karthaus zamanın bahsettiğimiz döngülü karakterini Nietzsche üzerinde aramak gerektiğini söylerken muhtelif kaynaklardan dayanak da bulduğu, “Bununla [...] antik [Yunan’ın] tasavvur[u] hatırlatılmaktadır” (1970: 276) ifadesiyle tespitimizi onaylamakta fakat ilgili literatürde önemli bir yer tutan makalesinde yine de Nietzsche’den tam vazgeçmemektedir. Oysa tüm detaylarıyla birincil literatür üzerinden irdelediğimiz zaman felsefesi bölümündeki hiçbir filozofa denk tutulabilecek, sistematik bir tanımlaması da, böyle bir iddiası da bulunmayan Nietzsche’dense antik Yunan çok daha belirgin ve makul bir mesnet görünmektedir.

¹⁷⁴ Weinrich de benzer bir saikle anlatıcının niyet beyanındaki “çok uzak geçmiş” ifadesini nicelikçe değil nitelikçe anlamak gerektiğini kaydeder (1967: 198). Nitekim biz de bir üst bölümde bunu harb-i umuminin getirdiği büyük kırılmaya bağlamıştık ki anlatıcının doğrudan müdahalesinin yanısıra Mann’ın bazılarına daha önce yer verdiğimiz kendi beyanları da başka türlü bir alımlama imkânının önünü zaten kapatmaktadır.

¹⁷⁵ Zamanın nitelikten bağımsız, döngülü karakterine ise incelediğimiz kadim medeniyetlerin hepsinde rastlandığını kaydetmiştik.

aralığı kısa gelecektir. Oysa değişimin sürekliliği küçük ölçekte zamanı hızlı geçirecek, gelgelelim sürekli değişimden ötürü tekerrür vuku bulmadığından büyük ölçekte zaman epey yavaşlayacak ve farkına varıldığı için anlam kazanacaktır. Aksi takdirde tekerrür eden döngüler insanda boşluk yaratacaktır ki Castorp'ta gözlemlediğimiz de yukarının hermetik büyüünün oluşturduğu benzer bir zamansızlık etkisidir. Bu anlamda yıl bazındaki ilk zaman imi olan Noel de iki farklı veçhesiyle değerlendirilebilecektir. İlki anlatıcının “alışmaya alışamamak” diye tarif ettiği durumdur, çünkü Noel'in geçmesi demek onu arkada bırakmak değil tıpkı Kitab-ı Mukaddes'teki zamanı incelerken tespit ettiğimiz Yahudilik zamanı anlayışındaki gibi önüne almak demektir, çünkü geçen Noel önden gitmekte, arkasındansa bir dahaki Noel beklenmektedir¹⁷⁶. Burada Noel üzerinden örneklendirdiğimiz zamandaki tekerrürü ayıran daha önce de bahsettiğimiz üzere Aristoteles'in şimdisisidir. Yalnızca onun da değil, Augustinus'un üç-kipliliği kırarak geleceği, hâlihazırdaki gelecek diye tashih edişi de burada belirlemektedir. Nihayet tekerrürün bozulamaması şimdiyi durağanlaştıracak ve böylelikle gün, hafta ve ay ölçeğinde beliren *nunc stans* yıl ölçeğine de sirayet edip Castorp'un ikinci yılından sonra ikametinin ne kadar süreye baliğ olduğunun hiç farkına varamamasıyla sonuçlanacaktır. Zamansızlaşmanın bir sebebinin de yıl boyu sürekli yağın kar olduğunu birçok örnekle göstermiştik. Kar, olağan şartlarda kışı çağrıştırırken yazın ortasında dahi yağabiliyor olması sanatoryumun, yani yukarının zamanında mevsimsizliğe yol açmaktadır, dolayısıyla normal mevsim döngüsü ve bunun beraberinde getirdiği zaman algısı da kaybolmakta, tabii döngü bozulmaktadır. Ayrıca karın soğğunun, Naphta'nın verdiği örnekten de hatırlanacağı üzere, bir tür koruyucu etki gösterdiği, böylelikle dağ zamanının hermetik büyüünü perçinlediği gözlemlenebilmektedir. Nitekim “Kar” bölümünde Castorp'un yolunu kaybetmesiyle birlikte yaşadıkları zamanın ortadan kalkıp durağan şimdinin mührünü vuruşunu¹⁷⁷ kesin olarak sonuca bağlamaktadır.

Tekdüzelikten neden kurtulmalı sorusunun doğrudan cevabı ise sosyal zamanın gerçekliği meselesinde düğümlenmektedir¹⁷⁸. Bu bakımdan roman, zaman felsefesini

¹⁷⁶ Daha çok kadim Mısır ve Yahudilik zamanına dönük olarak Mann'ın *Joseph und seine Brüder* [Yûsuf ile Biraderleri] dörtlemesinin ayrıntılı incelenmesi de pek çok veri sağlayacaktır.

¹⁷⁷ Nüchtern bu konuyu son derece farklı ele almakta ve burada “noktalı zaman kehaneti görmeyi, noktalı zamanı da teknolojiyle zamandan ayrılışın bir biçimine yormayı” (1993: 89) makul bulmaktadır, noktalı zamandan kastı dijital saatler ve onların getirdiği bir tür zamansızlıktır.

¹⁷⁸ Marck'ın açıklaması da benzer istikamete yönelmektedir ve son derece makuldür: “Nunc stans, yani durağan şimdi, kısacası sonsuzluğun gerçekten tecrübe edilmesi düşüncesi insan için dayanılmaz ve kendi

irdelediğimiz bölümün sonunda tutulan muhasebede elde ettiğimiz en belirgin sonuca, yani zamanın kozmik olandan, dolayısıyla nesneden alınıp özneye, yani zihne çekilmesi hadisesine varmaktadır ki Mann'ın yukarıda iktibas ettiğimiz Kant'la ilgili pasajında bu durumun ne denli bilincinde olduğu son derece açık ve seçik görülebilmektedir¹⁷⁹. Sosyal zamanın gerçekliği meselesine bir önceki bölümde temas ettiysek de açıklamasını buraya bırakmıştık ve zamanın mahiyetiyle alakalı felsefi ilişkiler ağını bitirdikten sonra onu da müstakilen ele alacağız. Öncesindeyse sosyal zamana giden yolu hazırlayacak zamanın ölçümü konusunun üzerinde durmak yararlı olacaktır.

Zamanı en belirgin alameti olan hareket ve değişim üzerinden nitelikli zaman belirlemesine kavuşturmuştuk. Bunlar zamanın mahiyetiyle, yani niteliğiyle alakalı belirlemelerken bir de nicelik, yani ölçüm tarafı bulunmaktadır. Romanda zamanın mahiyetine esas tayin edilen hareket, ölçümü için de esas alınmaktadır. Bu mülahazada da Platon'un etkisi açıktır. Tanımını hatırlatalım: Zaman sonsuzluğun hareketli suretidir. Peki, ölçülmesini sağlayan hareket nereden gelmektedir? Platon bu konuda da açıktır. Demiurgos maddeyi kaostan çıkarıp düzene koyduğunda ondaki hareketlilikten hoşnut olup göğe de nizam vermiştir. İşte burada yıldızlar ile burçların ama en başta güneş ile ayın hareketleridir ki zamanın gün, ay, yıl gibi ölçülerini ortaya koymaya yaramaktadırlar. Aristoteles ise zamanı hareket değil, hareketin sayısı diye tanımlamakla bir yandan selefinden ayrılmış, öte yandan Plotinos'un eleştirisine maruz kalmıştır, zira berikine göre zaman hareketin sayısı değildir, hocasının da buyurduğu gibi hareketle ölçülmektedir. Öyleyse romandaki zaman ölçümü için de aslında Platon'dan hareket edildiği iddiamız yerindedir. Destekleyici olarak Plotinos da anılabilir. Oysa Augustinus ve benzer çizgide yer alan ada filozofları zamanın ölçümünü hareketten çok hareketin zihindeki tasavvur ve intibalarına bağlamaktadırlar. Newton zamanı mutlak saymaktan başka yeknesak aktığını savunmaktadır, bu bahsettiği, matematik, yani hakiki zamandır,

içinde bir tezattır. Çünkü yaşamak demek; olmak ve bozulmak, yukarı ve aşağı, gece ve gündüz, uyku ve uyanıklık, ritim ve biteviye dönüşüm demektir.” (1955/1956: 226) Ayrıca zamanın tezahürleri bölümünde gördüğümüz üzere zaman Tanrı vergisidir ve Settembrini'nin ifadesiyle “insanlığın ilerlemesi” (Mann, 2009: 343) için kullanılmalıdır. Dolayısıyla zamansızlık sadece insanın değil insanlığın da aleyhinde gösterilmektedir. Zamandaki bu ilerleme fikri sadece Settembrini'ye ait değildir, Mann da, romana dair yazdığı bir taslakta şu ifadeleri kullanmaktadır: “Mistiklerden biri demiştir ki, ‘Tanrı’ya zaman kadar ters bir şey yoktur.’ Zamandan daha ahlaki bir şey de düşünülemediydi; teyakkuz, ilerleme, erdem ve yaşam hep ondaydı.” (1992: 201)

¹⁷⁹ Kaufmann da Mann'ın bunu tasdik ettiğini aktarmakta, gelgelelim ne gerekçesini sunmakta ne de örnek vermektedir (1976: 172).

ölçülen ise onun gözünde süredir. Leibniz ise zamanı mutlak görmeyip yeknesak olmadığından söz ederek ölçülürken hareketi yeknesak olanların dikkate alındığını kaydetmekte, dolayısıyla önceki örneklerimizdeki gibi yine zaman ve hareket ilişkisini kurarak romandaki zaman ölçümü tasvirine uymaktadır. Bununla birlikte en büyük fark Bergson'da ortaya çıkmaktadır.

Bergson, zamanı nicelik değil tıpkı duyumlar gibi nitelik olarak gördüğünden sayılamayacağını savunmaktadır, dolayısıyla ölçülen zaman aslında zaman değildir. Çünkü Newton'ın iddiasındaki gibi yeknesak akmamaktadır, zira homojen değildir ve biteviye süregitmekte, süre adını da aslında bundan dolayı almaktadır. Bergson'un zamanın ölçülürken mekâna indirildiği iddiasını aslında antik Yunan'ın, zamanı mekândan hareketle anladığı tespitimizde görmek mümkündür. Bu bakımdan ölçülen zamanın yaşantıladığımız zaman olmayıp Bergson'ca bir tür nesneleştirilmiş veya mekânlaştırılmış zaman diye görülmesi anlaşılırdır. Romandaki zamanın ölçümüne dönük sorgulamaları bu açıdan da değerlendirmek mümkün ve gereklidir, fakat *Der Zauberberg*'deki zamanı inceleyen ilk çalışma olmasından ötürü ayrı bir önemi bulunduğu tezin giriş kısmında temas ettiğimiz Thieberger'in metni, zamanı ölçülebilen ve ölçülemeyen diye ikiye ayırma hamlesini doğru yaparken (krş. 1952: 68-79) romanın tüm zaman yapısını, "*Der Zauberberg*'e ilham veren [çağımızın] zaman kavramı kriziymiş gibi görünmektedir" (a.g.e.: 75, 76) iddiasıyla tek bir filozofa indirerek bu bölümün başından beri ortaya koyduğumuz, zaman felsefesi tarihine dayanan zengin ilişkiler ağını yok saymaktadır ki varsayımımızı kurarken önermemiz de bu redüktif tutuma karşı bina edilmiştir. Thieberger'in, girişte Mendilow'dan alıntıladığımız zaman takıntısına bir başka açıdan dikkat çektiği görülmekte fakat çağın ruhuyla hareket etmek aceleci sonuçlara vardırabilmektedir. Nitekim bizim tespitimizce zamanın niteliği ve niceliği bakımından başta Platon olmak üzere, Kant ve ikincil etkisiyle Schopenhauer de çok baskındır, Bergson ise sadece zamanın ölçümü bakımından etkin gibi durmakta ama tüm zaman yükünü omuzlanacak pozisyonda bulunmamaktadır.

Yukarıda izini sürüp ortaya koyduğumuz şekliyle son derece sübjektif bir zaman duyusunun üstünde durularak şimdinin durağanlaşmasıyla zamansızlaşmanın, yani sonsuzlaşmanın yolunun açılması ancak son derece rasyonel ve objektif olan takvim zamanının, diğer bir deyişle sosyolojik zamanın karşısında durmak, onu geçersizleştirmek ve iptal etmekle mümkün olabilecektir. Sosyolojik zaman, Elias'ın

tanımıyla salt toplumdaki işlevi bakımından zamandır. Böyle olmasından ötürü de ne mahiyeti ne keyfiyeti, sadece amacı doğrultusunda anlamlandırılmaktadır. Bu, felsefi düşüncedeki gelişim seyrinin tersine bir yaklaşımdır, çünkü zaman felsefede nesneden özneye taşınırken sosyolojik zamanda kesinkes nesneye dönüklüğüyle, yani objektif olarak değerlendirilmekte, dolayısıyla da sübjektif hiçbir müdahalenin konusu olamamaktadır. Aslında romanın, zaman bakımından, böyle bir çatışma üzerine bina edildiğini ileri sürmek abartıya kaçmayacaktır. Bunu Castorp'un kuzeniyle diyaloglarında beliren düzlük ve dağlık veya aşağısı ile yukarısının zamanında birçok örnekte tespit etmiştik. Castorp sübjektif olarak duyduğu zaman ile bu zaman duyusunun ölçümünün yol açtığı problemlerden mustaripken roman boyunca yaşadığı dönüşüm sonucu düzlükle bağını tamamen yitirmiş ve sosyolojik zaman dediğimiz ve takvim ile saat üzerinden maddileştirebileceğimiz zamanla hiç alakası kalmamıştır. Bunun farkında olduğu gibi pozisyonunu da savunmaktadır. Gelgelelim kuzeni sosyolojik zamanın gerçekliği altında ezilmekte, zira Castorp her ne kadar zamanı duyusundaki izafiliği gerekçelendirmesinde haklılık payına sahipse de Ziemßen'in sanatoryumda geçirdiği her gün askerlik vazifesinden geri kalmasına ve gönülden bağlı bulunduğu mesleğini icra edemeyişinden ötürü sıkıntıya yol açmaktadır. Sosyolojik zamanın ferde uyguladığı öyle bir baskıdır ki iyileşmediği ve geri dönüşü türlü öncelemelerle mukadder olduğu halde Ziemßen riski göze almış, düzlüğe, yani sosyal hayatın zamanına dönmüş fakat hastalığı nüksetmekle kalmayıp iyiden iyiye fenalaşınca çok kalamadan sanatoryuma ikinci kez yatmış ve sonu ölüm olmuştur.

Elias, zamanın esrarengiz bir karaktere büründürülüp anlaşılmaz kılındığına hükmetmekte, anlaşılmayışını ise etrafındaki sis perdesine bağlamaktaydı. Bu yüzden sebep ile sonucu karıştırdığına dair eleştiride bulunmuştum. *Der Zauberberg* bakımından bu eleştiri haklı bir pozisyona oturmakta, zira zamanın özünde yarattığı veya yaratabileceği açmazlar bilfiil gösterilmekte, bu açmazlardan dolayı zaman bizzat anlatıcı tarafından da bir sır olarak görülmektedir, yani onun zaman sırrından bahsedışı zaman aporisinin sebebi değil sonucudur. Romanda her iki durum da ortaya konmakta, sosyolojik zamanın gerçekliği reddedilmemektedir. Bununla birlikte sosyolojik zamanın, aslında zamanın yalnız bir tezahürü olan maddi yanıyla ilgilendiğini teslim etmekte fakat Elias'ta olduğu gibi diğer veçhelerini yok sayıp onu olduğu gibi sosyolojik zamana indirmemektedir. Nitekim sosyolojik bakımdan zaman, saat ile takvime eşitlenirken

romanda dilsiz hemşireye teşbih edilmektedir. Sadece bu bile ölçülmesinin problemliliğine göndermede bulunmaktadır, çünkü üzerinde herkesin görüp adını koyabileceği rakamlar olmayıp ancak işaret çizgisini çeken hekimin anlayacağı boş bir satır mevcuttur; teşbihteki unsurların karşılıkları verildiğinde termometre zaman, hekim ise özne olmakta, zamanın ölçümü doğrudan özneye nakledilmektedir. Zaman sosyal bir olguysa, insanın sosyallikten uzaklaştığı dağda (sanatoryumda) bu yönüne karşı çıkılarak ele alınması açıktır ki yazarın bilinçli tercihidir. Hikâye mekânının sanatoryum oluşu Castorp'u yalıtma, insanlar arası düzlemden koparıp tek başına insan olarak ele almak içindir. Zamanın sosyallikten uzakken de varlığını kaybetmediği görülmektedir. Bundan dolayı, demin de belirttiğimiz gibi sosyal yönü sadece bir vechesidir ama tek vechesi değildir ve zamanı hâlâ açıklanmaya muhtaç bırakmaktadır. Ayrıca sanatoryumun tek başına küçük bir sosyete teşkil ettiği, dolayısıyla oradaki zamanın da organizasyon işlevini yürüttüğü ileri sürülebilirse de bu iddia yine de zamanın neliği ve nasıllığıyla ilgili soruları cevaplamamakta, kendince bir gerçekliği olsa da öznenin zamanı duyuşundaki izafiyeti ortadan kaldıramamakla tek başına objektif ölçümün bir anlam ifade etmediğini göstermektedir. Gelgelelim en basitinden sanatoryumdaki en küçük zaman biriminin, anlatı boyunca başkişideki dönüşümüyle ve doğrudan anlatı zamanıyla tespit ettiğimiz üzere, ay oluşunun apaçık belirtilmesi, yazarın/anlatıcının bu ihtimalin farkında olup onu etkisizleştirdiğine işaret sayılabilecektir.

Zamanın, ölçülebilmesi için yeknesak akması gerekmektedir. Yine Castorp'un, zamanı, yukarıda da tespit ettiğimiz üzere, Platon esaslı zaman anlayışıyla yeknesak görmeyip – çünkü yeknesaklık aynılığa, o da ilahiliğe işaret edecektir– ölçümünün salt teamüllerden ibaret olduğunu savunması da sosyolojik zaman tanımını doğrulamakta fakat zamanı bundan ibaret sayan sosyolojik zamandan ayrılmaktadır. Aşağıda gerçekliği olan zaman, yukarının hermetik dünyasında işe yaramamakta, zira Ağustos ortasında bile kar yağmasının yol açtığı, daha önce de işaret ettiğimiz mevsimsizlik, teamüllerin belirlediği zaman döngüsünü kırmaktadır, nitekim o teamüller de en nihayet tabiatın döngüsüne bakılarak oluşmuştur. Takvimin dayandığı döngünün kırılışı, getirdiği zamanı da anlamsız ve geçersiz kılmaktadır. Bunun için sanatoryum kendi zaman döngüsüne sahiptir ve zamanı kendine hastır. Mevsimsizliğin yol açtığı döngüsüzlüğü, kendi döngü unsurlarının tekerrürüyle telafi edilmekte, kendi zamanını kurmaktadır. Sözgelimi ayın gün ve haftaları önemsizken ay içerisindeki geçiş imleyenler her hafta tekerrür eden

posta günü ki pazar gününü göstermektedir, iki haftada bir tekerrür eden konser ve konferanslardır. Nev-i şahsına münhasır bu zamana sanatoryum zamanı denebilir. İlginçtir, Castorp'un yanında takvim de yoktur, yani sanatoryumdaki zaman imleri olmasa ilerleyişi izleyemeyecektir ki onlar da döngüyü tamamlayıp sürekli tekerrürle tekdüzeleştiklerinden ötürü artık bir değişim göstermediklerinden zamanı akıtmamakta, aksine şimdiyi durağanlaştırmaktadırlar demiştik. Takvimin yokluğu da olağan tabiat döngüsünün buradaki eksikliğiyle zaten hissedilmemektedir, çünkü gerçekliği yoktur. Tevekkeli Castorp, mesela Ekim ayının gelişini gösteren bir hadise olmayışından dem vurarak takvimden başka dayanağı olmadığını boşuna söylememektedir.

Castorp'un, kuzeniyle ilk konuşmalarından birinde, geçen zamanın aslı bahsinde, böyle bir asıldan söz edilemeyeceğini söyleyişi de, geçersiz takvim zamanına işarettir. Takvim zamanının objektif zaman, yani nesneye dönük, nesne esaslı bir zaman olduğunu kaydetmiş, oysa felsefi açıdan çözümlememizde zamanın nasıl tamamıyla öznenin algısıyla alakasının bulunduğunu tespit etmiştik. Roman boyunca üç yerde rastladığımız “geçenlerde” zarfının, her kullanılışında başka bir geçmiş zaman aralığını kaplaması da hep, nesneye dayanamayıp öznenin izafî bakışına muhtaçlığından ileri gelmektedir. Zaten gerçekte süregelen olup bölümleri bulunmayan ve yeknesak akmayan zamanda, zaman hakkında konuşanın dışında ne gibi bir referans noktası olmalıdır ki bahsedilen zaman aralıkları insan tekinden insanlar arasına geçip toplumsallaşsın, dolayısıyla maddi bir referansa atıfla dışarılaştırılabilir mi? Roman böylesi her türden dışarılaştırmayı etkisizleştirdiğinden sosyolojik zaman iptal olmaktadır. Bunun sonucunda da, adını nitelikli zaman koyduğumuz bu zaman anlayışı bakımından bir yılın yirmi yıldan büyük olduğunu söyleyebilmenin, yani $1 > 20$ gibi matematik geçerliliği olmayan bir önerme kurmanın imkânı aralanmaktadır. Böylelikle zamanın mahiyetiyle alakalı felsefi belirlemeler ile onların karşı kutbunda yer alan sosyolojik olanları bir kurguya yerleştirildikten sonra ikinci varsayımımızı sınamak üzere, romanın bir yandan görünür olarak zaman anlayışını düşüncenin ve yazının konusu ederken öte yandan zaman mülâhazalarını anlatının zamanıyla, örtük olarak, nasıl örneklendirdiğini ortaya koymak amacıyla aşağıda anlatı zamanı özelliklerini çözümlemeye tabi tutacağız.

Anlatının zamanı üzerinde çalışan ünlü germanist Weinrich'in bildirdiğine göre “Anlatının Zamanı” başlığını açarken andığımız Müller, anlatı ve anlatılan zaman

kavramlarını¹⁸⁰ Thomas Mann'ın, incelediğimiz romanına dayanarak tedavüle sokmuştur (1967: 197), keza alana katkısının büyüklüğü inkâr edilemeyecek olan Hamburger¹⁸¹ de edebiyatın mantığını kuramlaştırdığı anlatıdaki zamanla alakalı kitabını Mann'la uzun soluklu bir diyalog sonrasında geliştirebilmiştir (a.g.e.: 198). Bu bakımdan anlatı zamanı kuramını kurgulayanın bizzat Mann olup bu işi de incelediğimiz romanda yapmış olduğunu rahatlıkla tespit edebileceğizdir. Peki, ilgili başlıkta açıkladığımız üzere her anlatı, zamanlı olduğuna göre, anlatı zamanı, özellikle inceleme nesnemiz bakımından neden önemlidir? Bunun için 3.1.2. bölümünde anlatının, zamanlılığıyla, plastik sanatlardan nasıl ayrıldığını gösteren en önemli metne, yani Lessing'in *Laokoon*'una dair aktardıklarımızı hatırlatmakla yetinelim.

Lessing'e temas ettiğimiz söz konusu açıklamalar, bir önceki bölümde anlatı zamanı bakımından gördüğümüz tezahürlerle son derece ilişkilidir. Özellikle romandaki anlatıcının müzik üzerinden kurduğu bağlantı, şiirin de işitilebiliyor olması¹⁸² açısından önem arz etmektedir. Fakat anlatıcı burada bir ayrıma gitmekte, müziği salt anlatı zamanından ibaret görürken¹⁸³ hikâyeye anlatı ile anlatılan zaman aralığında bir zamanlılık biçmektedir. Bu anlamda müzik, anlatı zamanı ile anlatılan zamanın paralel

¹⁸⁰ Martinez ve Scheffel de buraya dayanarak ayrıntılı bir açıklamada bulunmaktadır (2009: 30-32).

¹⁸¹ Gelgelelim Hamburger, “Zaman konulaştırılmamış, biçimlendirilmemiş, anlatılmamışsa, edebiyat eserinde ‘yok’tur” (1955: 418) hükmüyle, anlatılan zaman bir şekilde bildirilmediği takdirde edebî gerçeklikte ortadan kaybolur diyerek Müller'e karşı çıkmaktadır. Zira “[Homeros'ta] Agamemnon'unuzun olduğu yerde, giyinip gemilerin yanına koşturmak için ihtiyaç duyduğu zaman [...] herhangi bir ipucuyla belirtilmediyse böyle bir olayda zamanın geçmiş olacağını hatırlayamam. Zaman kavram veya resimlerle verilmemişse anlatıda yoktur. Çünkü edebiyatta yalnız anlatılan vardır. Anlatılan zaman da ancak bariz anlatıldığında mevcuttur, tıpkı resimdeki mekânın da ancak boyandığı zaman olması gibi.” (a.g.e.: 418) Müller ise aradan geçen zaman belirtilmese de hakkında düşünüldüğünde hatırlanabileceğini ifade etmekteydi. Hamburger'ın görüşünün temelinde, “Mısraları okumak için gereken zamanı ölçebilirim ama Agamemnon'un uyanıp giyinmek ve gemilerin yanına koşmak için ihtiyaç duyduğu zamanı ölçemem” (a.g.e.: 415) ifadeleri yer almaktadır. Ben burada yine varlığın nitelik ve nicelik veçhelerinin karıştırıldığını düşünmekteyim, çünkü olaylar sırasında geçen zaman net ölçülemese de zamanın geçtiği fark edilecek, aslında her eylemin kendisinin arızî zamanlılığından ötürü edebî gerçeklikte de olsa açık seçik belirtilmedikçe zamanın geçmediği ileri sürülemeyecektir.

¹⁸² Özellikle antik dönemde şiir, müziksiz düşünülemez. Bizde bile ozanlar, âşıklar ancak ellerinde kopuz veya bağlamayla tasavvur edilebilmektedirler.

¹⁸³ Babası Kronstadt Filarmonisi'nin müdürü olan Biemel, Mann'ın müzikteki zamanı hafife aldığını müzikte de anlatılan zamanın anlatı zamanını aşabileceğini iddia ederek Alois Zimmermann'ı örnek göstermektedir (krş. 1985: 149). Hakikaten de bu bestekârın sanatı, müziğine çeşitli sanat dallarının yanında farklı alanlardan katkılarda bulunduğu değişik bir zaman anlayışına dayanmaktadır: “Bildığımız gibi geçmiş, hâl ve gelecek yalnız kozmik zaman olarak görünmesi itibarıyla teakup olayına bağlıdır. Zihin gerçekliğimizdeyse böyle bir teakup mevcut değildir, aslında kelimenin tam anlamıyla hâlihazırın olmadığından başka bir şey göstermeyen, aşınası bulunduğumuz saatten daha gerçekçi bir gerçekliği vardır. Zaman küre biçiminde bükülmektedir. Ben de çoklu beste tekniğimi [...] gerçekliğimize daha uygun düşen işte bu tasavvurdan geliştirdim.” (1974: 35)

ilerlediği bir zamanlılığa sahipken hikâyedeki bu iki zaman unsuru biri diğerinin çok daha ilerisinde veya gerisinde kalabilecek şekilde gelişebilmektedir. Thieberger, yazdığı doktora tezinde peşin bir kabulden hareket etmiş görünmekte, zamanı tek veçhesinden ve tek bir filozofa indirerek gözlemlemekteydi. Bununla birlikte Mann'ın çağdaşı bir Amerikalı olan Hermann Weigand¹⁸⁴, sadece bu romanı ele aldığı kıymetli çalışmasında, romanın tasnif ve düzeniyle uğraşmasının yanısıra hastalık, ironi, Almanlık ve mistisizm gibi temel konuları çerçevesinde de incelerken daha sonraki birçok çalışmaya kaynaklık eden bir şema ortaya koymuştur:

Varış – 26 sayfa
İlk tam gün – 90 sayfa
İlk üç hafta (ilk gün hariç) – 150 sayfa
İlk yedi ay (ilk üç hafta hariç) – 270 sayfa
Müteakip bir yıl dokuz aylık dönem – 333 sayfa
Kalan dört buçuk küsur sene – 295 sayfa (1965: 15)

Çalışmanın ilk yayın tarihi çok daha eskiye, romanın yayımlanmasından dokuz sene sonraya, yani 1933 tarihine denk gelmektedir ve Müller'in makalesini değerlendirmeye alıp kavramlarını kullanma şansı olmamıştır, dolayısıyla anlatı ile anlatılan zaman kavramları analiz metninde geçmemektedir ama işlevlerine dair küçük ipuçları yine de barındırmaktadır. Daha sonra ilgili literatürdeki birçok çalışma tarafından da üstlenilen şema, fikir vermesi açısından büyük değere sahipken tamamlanması da gerektir. Bu bakımdan şemayı değerlendirdikten sonra gereken yerlere, bir üst bölümde işaret ettiğimiz bazı küçük ama kritik ilavelerde bulunacağız.

Toplam yedi yıllık ikamete mukabil yedi kısımdan oluşan romanda ilkin eşitliksiz bir dağılım olduğu göze çarpmaktadır. Bundan anlatı zamanı ile anlatılan zamanın arasındaki eşitliksizden öte anlatı zamanının kendi içinde eşitliksiz olduğu sonucunu çıkarmak erken bir sonuç olmakla birlikte doğruluk ve değerinden bir şey kaybetmemektedir. Böylelikle, anlatılan zamanı bir saatlik bile tutmayacak varışa, anlatı zamanında tam 26 sayfa ayrılması, ilk tam günle beraberse anlatı zamanı toplamının yaklaşık 120 sayfayı bularak romanın dokuzda birlik bir kesimini kaplaması ayrıca dikkat sarf edilmesi gereken bir durumdur. Anlatılan zaman ile anlatı zamanı arasındaki muazzam oransızlık gözden kaçacak gibi değildir. Anlatılan zaman, tatil süresi olan üç haftayı tamamladığında anlatı

¹⁸⁴ Mann'ın çağdaşı olduğunu belirtmemizin sebebi nadide çalışmasını Mann'a da göndermiş, bunun üzerine “dokusı, ilişki ve bağlantılarıyla gösterdiği dakik aşinalık[an]” (Mann, 1995: 116) ötürü övüldüğü iki farklı cevabi mektup almış olmasıdır.

zamanına sadece 150 sayfa eklenmiş bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle, varışla birlikte ilk tam gün için 120 sayfa gerekirken yirmi günün anlatımına sadece 150 sayfa ayrılmıştır ve bu ters orantının makas aralığı gittikçe açılmaktadır. Nitekim sonraki yedi ay için anlatı zamanının gereksediği yalnızca 270 sayfa olmuş, takip eden yirmi bir aylık dönem 333 sayfada anlatılmış, en son yaklaşık dört buçuk senelik kocaman bir dönem ufacık 295 sayfaya sığdırılmıştır. Bu tasvirde abartılı sıfatlar kullanmamın sebebi anlatı zamanı ile anlatılan zamanın oranının başta sonuncusunun lehineyken vakit ilerledikçe tam tersine dönmesidir ve bu tersine dönüş büyük bir tezat gibi görünmektedir. Ama değildir. Girişteki ikinci varsayımın gerekçelerine dayanarak iddiam, anlatıcının bu tutumunun tercihli ve amaçlı olduğudur; amacı ise hem anlatı esnasında anlatıcının hem de yazarının açık beyanlarıyla bildirdiği üzere “zamanı anlatan” *Der Zauberberg*’in, roman boyunca yer verilen, bir üst bölümde kısmi değerlendirmeleriyle birlikte tezahürlerini gördüğümüz, bu bölümdeyse hem felsefi hem sosyolojik zaman açısından ayrıntılı çözümlemesinde bulunduğumuz zaman anlayışını, anlatı zamanıyla fiilî olarak örneklendirmesidir.

Öyleyse Mann’ın da, anlatıcının da; romanın, zamanı konu edinmesini biri düşünce, diğeri anlatı zamanı olmak üzere iki farklı düzlemde ele aldığını tespit etmekteyiz. Çözümleme bölümünün buraya kadarki safhası ilk düzlemi zaten işlemişti. Bu safhadaysa anlatı zamanını başka bir yönünden daha açıklayarak romandakiyle karşılaştırıp amaç ve işlevini ortaya koyduk. Buna göre ikinci düzleme yerleştirdiğimiz anlatı zamanı ilk düzlemdeki pratiğe yansımasıyla bir tür atölyesi olmuştur¹⁸⁵. Şimdi bu işlevi biraz daha açıp son bir sonuca daha varacağız.

Anlatının ilk bölümlerinde zamanın saat, gün ve hafta cinsinden verildiğini görmüş, Castorp’un (zaman duyusunun) dönüşümüyle birlikte gün ve haftaların gitgide kaybolarak artık yalnızca, sanatoryumun en küçük ölçeği olan aylardan bahsedildiğini, ikinci senesinin sonu itibarıyla ise yılların bile, ikametinin sonunda kaç yıl kaldığını

¹⁸⁵ İlgili literatürde bu konuda yer alan en ilginç yorum Eisele’ninki gibi görünmektedir: “Başkişi aslında, (modern dönemde) hikâye anlatmanın zorluk ve problemlerinin, üstünden okunabildiği bir teşhir nesnesidir.” (1984: 202) Eisele’nin, hâkim görüşten ayrıldığı bir husus da romanın yapısıyla alakalıdır. Özellikle Weigand ve Koopmann’ın aksine *Der Zauberberg*’in “felsefeye dayanmakla birlikte felsefi bir roman” (a.g.e.: 205) olmadığını iddia etmektedir. Eisele’nin kitabından bir sene sonra yayımlandığı için yazısına dâhil edemeyeceği araştırmasında Kurzke ise romanı “metafizik roman” (1985: 210) diye tavsif etmekte, o kadar ki zaman romanı oluşunun bile ötesinde değerlendirmektedir.

bilemeyecek denli önemsizleştğini izlemiştik¹⁸⁶. Bu anlamda mesela Noel'e "doludizgin" giderlerken, Kasım ayının başından ortasına geçiş yalnızca bir sayfada anlatılmıştır. Oysa Castorp'un o sıralar başladığı okuma faaliyetinin detaylarının nakledilmesi tam 27 sayfa sürmüştür. Anlatı zamanıyla ilgili bu vakıa, düşünce düzleminde hareket, dolayısıyla da değişim niteliğiyle öne çıkarılan zamanın bizzat anlatıyla da okura yansıtıldığını göstermektedir¹⁸⁷. Sözü geçen ayın başından ortasına kadar on beş günlük zaman aralığında değişim olmadığından bir şeyin aktarılmasına da gerek duymayan anlatıcı, anatomiden astronomiye kadar uzanan konu yelpazesinin genişliğinde başkişinin, düşüncesinde ne denli değişimler yaşadığını tüm ayrıntılarıyla¹⁸⁸ vererek okurun da aynı zaman yayılımını hissetmesini sağlamış, dolayısıyla anlatı, kendi kendisinin aracı olmuştur. Öte yandan bu tutum, romandaki istitratta serdedilen uzun/kısa-durgunluk meselesine de doğrudan doğruya makes olması bakımından son derece belirleyicidir ve tekil bir örnek olarak kalmamaktadır.

Aynı cümleden olmak üzere Noel'in üstünden yaklaşık bir hafta geçmesine rağmen anlatıcının olaydan yeni diye bahsetmesi arada hiçbir değişimin yaşanmamış, dolayısıyla zamanın yaşantılanamamış olmasından ileri gelmektedir. Bir önceki bölümde pek çok örneğini verdiğimiz bu gibi durumların tesadüfî olması söz konusu bile değildir, zira önümüzdeki örnekte, aradan takvim zamanıyla yeni denemeyecek uzunlukta bir zaman geçmiş bulunduğunu fark eden yalnızca okur değil, bizzat anlatıcıdır da ve gerekçesini de

¹⁸⁶ Bizzat anlatıcı bile Castorp'a sorulduğunda kaç yıl geçtiğini bilemeyeceğinden bahsederken Mann'ın zaman algısıyla ilgili çalışmasında Anto Krajina'nın, tam aksini iddia etmesi şaşırtıcıdır (1978: 16). Fakat çalışmanın tek tutarsız yanı bu değildir. Giriş kısmında, "[...] belirtmek isteriz ki Bergson'un zaman felsefesinin Th. Mann'ın eserlerine etkisi, kanaatimizce, genel olarak iddia edildiği kadar büyük olmamıştır" (a.g.e.: 7) yazarken, "Bergson'un [zaman] görüşü, [...] büyük ölçüde Th. Mann'inkini belirlemektedir" (a.g.e.: 127) tespitiyle çalışmasının başı ile sonu arasında fikrî bir dönüşüm yaşamaktadır.

¹⁸⁷ Homi Bhabha'nın performatif teorisinden hareket eden Kavaloski de romanda anlatı zamanıyla performatif bir edimde bulunduğu sonucuna varmakta (2009: 320, 333), aslında geniş bir literatür çalışması yapmış olmasına rağmen aynı doğrultuda çalıştıklarını daha önce belirttiğimiz Meyer, Vogel ve Biemel'e hiç atıfta bulunmamakta, Koopmann'ın bu alandaki en önemli çalışmalardan sayabileceğimiz doktora tezini de anmamaktadır.

¹⁸⁸ Yazarın bu tavrını malumatfuruşluk veya hodpesentlik sayarak eleştirenlere Koopmann şiddetle karşı çıkmaktadır: "Bu romanda geç bir İskenderiye dönemi eserinden başka bir şey görmeyenler, altındaki felsefi esası hepten gözden kaçırmaktadırlar. Peki, bunu nerede aramak lazımdır? Romanın belirli bölümleri bu felsefi esası özellikle Thomas Mann'ın zaman hakkında düşündüğü, hele de son üç bölümde gerçekten de zamanı metafizik bakımdan belirlemeye çalışıyor görüldüğü kısımda aramayı makul göstermektedir." (1988: 72) Ben bunun da ötesinde zaman mülhazalarının ispatına yarayan bir araç olarak kullanıldığını tespit etmekteyim. Benzer değerlendirmelerde bulunan Meyer'in meşhur makalesi de aynı eleştirilere karşı çıkmaktadır (1963: 21; makalenin ilk yayımlandığı tarih tespit edebildiğim kadarıyla 1950 yılıdır). Kronoloji itibarıyla Koopmann'ın ondan etkilenmiş olması mümkündür.

sunmakta, değişimsizlikten ötürü yaşantılanmadığı için anlatılmaya değer olmasa da zamanın akıp gidişini bildiğini ortaya koymaktadır. Böylelikle sürekli bir teemmül halindedir, yaptığı iş üzerine de, düşünceleri üzerine de düşünmektedir. Romanın nihai hedefi zamanın ortadan kalkışı olduğundan anlatı boyunca bu yolda peyderpey adımlar atılmakta, fakat bu, yineleyelim, sadece düşünce düzleminde değil, kendisi araçlaştırılan anlatı düzleminde de vuku bulmaktadır. Sözgelimi Şubatın başı ile ortası arasında muğlak bir zamandan bahsedilirken sosyolojik zamanın etkisizliği bizzat anlatı kademesinde onanmaktadır. Buradan Valpurgis Gecesi'ne kadarki zamanın hiç anlatılmayışı da yine felsefi zamanın lehine, sosyolojik zamanın aleyhine işleyen bir hamledir. Zamanın akışı muazzam hızlanıp anlatı zamanı ile anlatılan zaman arasındaki oransızlık iyice ilerlemişken, bir önceki bölümde romanın nîrengilerinden saydığımız Valpurgis Gecesi'nde Castorp'un Madam Chauchat'yla geçirdiği bir saat, getirdiği değişimden ötürü öyle uzun yaşantılanmıştır ki anlatılması yirmi sayfa sürmüş, okur adeta Castorp'un zaman hissiyatıyla kendini özdeşleştirmeye mecbur bırakılmıştır.

Görüldüğü üzere Weigand'ın temel şemasında kalındığında; artan anlatılan zamana karşı sürekli azalan bir anlatı zamanı intibai uyanmaktadır, oysa yukarıda da kaydettiğimiz gibi bu intiba tashihe muhtaçtır. Örneklerde gördüğümüz üzere anlatılan zaman sürekli aşağı yönlü bir eğri çizmemekte, tıpkı felsefi düzlemde yaptığımız incelemelerin gösterdiği gibi yaşantılanması ölçüsünde kâh iyice yayılmakta kâh hepten büzüşmektedir. Bu ise anlatının zamanının, olayları kurgulayıcı niteliğinden kaynaklanmaktadır. Bu çıkarımın önemini ne kadar vurgulasak azdır. Tam da uzun-durgunluk kavramı bakımından küçük ölçekte yayılan zaman aralıkları büyük ölçekte büzüşmekte, “Kar” bölümünde de zamansızlaşmanın mührü vurulmaktadır. Anlatının zamanının kurgulayıcı rolü bakımından bölümlerin yerleştirildiği sıralar da önemlidir. İstirat bölümünün, olayörgüsünde tam da uzun-durgunluğun başladığı sıra devreye sokulması, yaşanan kritik değişimleri müteakiben yer verilen “Değişimler” bölümü, zamansızlaşmanın peşine koyulan “Sahil Gezintisi” hep anlatının zamanının kurgulayıcı faaliyetini berkitmektedir¹⁸⁹. Bu bakımdan belki felsefi zaman anlatılan zamanla, sosyolojik zamansa anlatı zamanıyla denk tutulabilecektir.

¹⁸⁹ Bir önceki bölümde ayrıntılarıyla gösterdiğimiz üzere, zaman hakkında her biri birer istirat olan bu bölümlerin hikâyenin akışıyla zemini hazırlandıktan sonra, yani bir ön hazırlık safhasından sonra verildiğini

Bir önceki bölümde zamanın romandaki tezahürlerinin literatürde misli olmayan bir envanteri çıkarılmış bulunduğundan örnekleri daha fazla uzatmanın lüzumu yoksa da çok karakteristik birkaç örnek daha sıralayarak, varmayı amaçladığımız son sonuca geçeceğiz. Castorp'un kar fırtınasında yolunu kaybettiği sırada gördüğü, bir rüyayı andıran kareler on beş dakikadan daha az vakit almıştır. Hâlbuki anlatılmaları on sayfa sürmüştür ki bu da ortalama bir okuma hızıyla yaklaşık o rüyanın yaşandığı kadar vakit alacaktır, yani anlatı zamanı ile anlatılan zaman neredeyse eşitlenmiştir. Bu bölümdeki zamansızlaşmayı vurgularcasına “Sahil Gezintisi” bölümünde de sahildeki bir gezi esnasında yaşanan tecrübelerin tasviri de zamanı unutturacak kadar etkin ve etkileyicidir.

Böylelikle anlatının zamanı sayesinde, romanda ortaya konan felsefi mülahazalara dayalı zaman anlayışının doğrulanırken sosyolojik zamanın iptal edildiğini, anlatının zamanının bundaki kurgulayıcı rolünü tespit etmiş olduk. Bu tespiti oturtmak istediğimiz zemin ise Ricœur'ün üçlü mimesis kuramıdır. Bu anlamda *Der Zauberberg*; Lessing'e dayanarak gösterdiğimiz üzere insan zamanından hareketle mimesisin birinci, bunu bahsettiğimiz iki düzlemde olayörgüsünde işlemesiyle ikinci, yukarıda verdiğimiz örneklerde de görüldüğü üzere Castorp'un zamanı duyuşunu okura yaşatması itibarıyla de üçüncü kademesini tamamlamış olmaktadır¹⁹⁰. Böylelikle sadece zamanlı bir anlatının ötesine geçerek zamanın kendisini de anlatmış, üstüne üstlük okura da duyurmuş bulunmaktadır.

tespit etmekteyiz, Koopmann'sa “zaman bu istitratların her birinde sonraki bölümlerde tecrübe ve tasvir edildiği şekliyle anlatılmaktadır” (1962: 142) diyerek hikâyeyi hazırlayıcı bir rol üstlendiklerinden bahsetmektedir. Aradaki fark, benim anlatılan zaman karşısında anlatı zamanının kısalmasıyla ancak, ilk zaman istitradındaki uzun/kısa-durgunluk kavramlarının anlamlı olabileceğini ileri sürmem (nitekim ilk gün 120 sayfada anlatılırken, üçüncü ve dördüncü günlerin toplamı, “Zaman Duyuşu Hakkında İstitrat” da dâhil toplam sadece 24 sayfa sürmekte, dolayısıyla anlatı zamanı anlatılan zaman karşısında erimeye başlamış bulunmaktadır) Koopmann'ın istitratın sonra anlatılanların oradaki kavramlar çerçevesinde anlaşılır olabileceğini çıkarsamasıdır, nevarki benim iddiam onun çıkarımını da tazammun etmektedir.

¹⁹⁰ İlginçtir, Ricœur, iki cilt teorisini yazdıktan sonra incelemeye aldığı romanlar arasına *Der Zauberberg*'i de katmakta ama değerlendirmesinde bu sonucu anmamaktadır.

SONUÇ

Çözümlemenin sonuçlarına geçmeden önce bu çalışmanın yola çıktığı varsayımları hatırlatmakta fayda görüyoruz. Thomas Mann'ın *Der Zauberberg* romanını hem anlatıcının hem yazarın beyanlarından ötürü bizzat zamanı konu edinen anlamıyla zaman romanı olarak kabul ettik. Romandaki zamanın mahiyetini inceleyen çalışmalar kabaca iki başlık altında toplanabilmektedir, ilki metafizik zamanı, ikincisiyse anlatının zamanını ele alanlardır. Giriş kısmında uzun uzadıya dermeyeran ettiğimiz şekilde bu çalışmaların her biri zamanın ya bir veçhesini çözümlemeleri veya çözümlemeyi yalnızca bir filozof üzerinden yapmalarından ötürü redüktiftir ve yine ilgili literatüre de dayanarak gösterildiği üzere Mann'ın felsefi meselelerle uğraşırken sergilediği sentezleyici tutumun sonucu olan çokyönlülüğü mecburen gözardı etmektedirler. Hem metafizik zamanı hem anlatının zamanını irdeleyen çalışmalarda dahi aynı vakıa gözlemlenebilmektedir, bunda romanın hacminin de hiç şüphesiz büyük payı vardır ve zamanın tüm veçhelerini kuşatmak inkâr edilemeyecek bir külfeti beraberinde getirmektedir.

Gelgelelim bir doktora tezinin asgari şartlarından olan literatüre katkı sunması gerekliliği çalışmamızın sınırlarını daraltmayı ihtimal dâhilinden çıkarmıştır. Bunun için de ilkin metafizik düzlemde tek bir filozof üzerinden açıklama çabalarının sonuca varamamasından ötürü zaman felsefesi tarihine bütünüyle bakmak kaçınılmaz olmuş, bununla birlikte felsefe öncesi dönem kadar kültürlerin birbirlerinden etkilenişi de göz önüne alınınca çözümlemenin oturacağı zemini, antik medeniyetlerdeki ve Batı kültür ve düşüncesindeki rolü tartışılmaz olan Yahudilik ile Hristiyanlığın kutsal kitabı aracılığıyla bu iki semavi dindeki zaman anlayışlarını da kuşatacak kadar genişletip yaklaşık altı bin yıllık bir zaman tarihi perspektifi sunma yoluna gidilmiştir. Ayrıca daha önceki çalışmalarda hep metafizik (ama yer yer duygu, psikoloji, yaşantı zamanı diye de adlandırılan) zamanın karşısında kalan ve romandaki diyalektiğin zorunlu getirisi olması sebebiyle incelenen objektif zaman, ilk kez bu tezde, sosyolojik zaman başlığıyla kuram altyapısı üzerinden açıklanmıştır. Ayrıca fizik zamanı değerlendiren müstakil bir başlık da açılmıştır. Böylelikle romandaki zamanın ancak tüm veçhelerinden bakarak irdelenmesiyle ortaya konabileceğine dayanan ilk varsayımın sınanmasını sağlayacak temel atılmıştır. İkinci varsayımsa, anlatının zamanının hikâyeyi kurgulayıcı bir etkisinin

olması, daha da önemlisi, anlatının zamanı başlığında serimlendiği üzere Ricœur'ün üçlü mimesis teorisiyle açıklanabileceğini öngörmüştür.

Bu varsayımların, gözlem nesnesi üzerinde sınanabilmelerini sağlamak için son derece hacimli olmasının yanısıra geniş ve karmaşık bir konu kompleksi de arz eden romanın çözümlemeye hazırlanması gerekmiştir. Bu amaçla ilgili literatürde, kapsamı bakımından benzerine rastlanmayan bir tür envanter çalışmasına girişilmiş ve bu sırada çözümlemeyi hazırlayıcı ve kolaylaştırıcı değerlendirmelerde bulunulmuştur. Son olarak da çözümlemede varsayımların hiyerarşisini de gözeterek önce (fizik yönüyle birlikte) metafizik, sonra sosyolojik düzleme bakılmış ve anlatının zamanı düzleminde de bunun önceki ikisini kurgulayıcı işlevi irdelenmiştir.

Tezin gidişatına dair yukarıdaki ayrıntılar, şimdi verilecek sonuçların takip edilmesi bakımından önemlidir. Çözümleme sonuçlarına geçişi mümkün kılmak için önce zamanın her bir veçhesiyle ilgili elde edilen veriler derlenecektir.

İlkin senkronik ve diyakronik bir sözlük ve ansiklopedi araştırmasıyla hem Türkçe hem Almanca'daki zaman/Zeit isminin karşılıklarına bakılmıştır. Araştırmaya diyakronik yönünü katan –sonraki bölümde kadim medeniyetlere dayalı zaman kelimeleri belirlemeleri dışarıda tutulmak üzere– sekiz yüzyıl kadar geriye uzanacak kapsamda, her iki dildeki belli başlı tüm sözlük ve kamusların incelenmiş olmalarıdır. Bu sayede zaman kelimesinin; Türkçe'de öd, vakit, asr, dehr veya rûzgar gibi başka isimlerle de ifade edilen karşılıklarının tamamını kuşatıcı olduğu sonucuna varılmıştır. Ayrıca tespit edilebilen tüm felsefe sözlükleri taranmış, tanımları aktarılmıştır. Aynısı daha zengin malzeme sunan Almanca için de uygulanmış, böylelikle semantik düzlemde ön bir tanım sunularak kavram çerçevesi oluşturulmuştur.

Kadim medeniyetlerde araştırılan zamanda, zamanın en belirgin karakteri olarak döngülü oluşu tespit edilmiştir. Ayrıca sosyal bir işlevi olduğu da görülmüştür. Bu anlamıyla zaman, her şeyden önce ritüelleri düzenlemeye yaramaktadır. Özellikle Mezopotamya'da, göğü uzun süreli gözlemleyip rasat sonuçlarının kaydedilmesiyle takvim hesabı son derece gelişmiş, M. Ö. üç bin yıllarında takvim kullanılmıştır. Yaptıkları hesaplar ile zaman anlayışlarının günümüzde bile keşfedilebilen uzun soluklu etkileri bulunmaktadır. Mısır ile Mezopotamya medeniyetleri, özellikle ikincisinden etkilendiği açık olan kadim Yunan'ın anlaşılması bakımından önemli olmuştur. Gerek

toplum ve idare yapısından gerek inançlarından kaynaklı sebeplerle Yunan’da takvimin, yani sosyolojik zaman diye nitelediğimiz gelişmenin nispeten geç kullanılmaya başlamış olması, çözümlemenin istinat edeceği iki yön itibarıyla dikkate değerdir. Bunlardan ilki başta sosyolojik tarafı olmak üzere zamanın genel olarak pek önemsenmemesi ve bununla doğrudan ilişkisi olan şimdiye bağlılıkları, ikincisiyse yine zamanı nicelikçe önemsemeyişlerinin sebebi olan, benim de daha sonra “nitelikli zaman” tespitine gerekçe gösterdiğim, zaman yaklaşımlarıdır; buna göre kadim Yunanlı için zaman, içeriği bakımından değerli bulunabileceği gibi görmezden de gelinebilecektir. Diğer iki medeniyette gördüğümüz döngülü zaman Yunan için de önemlidir ve geçerliliğini korur, şu farkla ki öbürlerinde düzenleyici rol oynayan döngüler berikinde zamanı dizginlemeye yaramaktadır. Bunun, detayları aktarılan, hâlihazıra kölelik derecesindeki bağlılıklarıyla da alakası vardır, nitekim bu kölece bağlılıktan ötürü zamanı ortadan kaldırmaya çabalamışlardır.

Araştırmanın bir sonraki durağı olan Kitab-ı Mukaddes’teki zamana, kutsal kitaptaki kronoloji gözetilerek Yahudilikle başlanmıştır. Yahudilikte yine kadim Yunan’da gözlemlenene benzer bir zaman anlayışı vardır. Onlar da zamanı niceliği değil niteliğiyle değerlendirmektedir. Zamanlılık Yahudilikte o kadar belirleyicidir ki Yehova’nın bile yaptığı işler zamanın içindedir, fakat bizzat Yehova’nın zamanlılığı söz konusu değildir, O, mutlak olarak şimdidedir. Aynı coğrafyadaki diğer kadim medeniyetlerin aksine Yahudilerde sonsuzluk anlayışına rastlanmaz, oysa Mısır, lügatinde sonsuzluk için iki farklı kelime barındıracak kadar sonsuzlukla ilişkilidir. Hristiyanlıktaki zamanın en dikkat çekici yanı ilk kez, döngünün görülmeyişiyle lineer bir zamanın gözlemlenmesidir. Bunun sebebi ise bütün Batı kültürünü belirleyecek olan sonluluk anlayışı, eskatologyadır.

Sosyolojik zaman pek çalışılmamış bir alan olduğundan, en seçkin temsilcisi üzerinden detaylandırıldı. Özü itibarıyla son derece objektif, yani nesne üzerinden belirlenen zaman olarak anlaşılmaktadır. Bu bakımdan ayrıca; kadim medeniyetlerden beri gözlemlenen ve gök cisimlerine dayalı tabiat döngüleri sayesinde belirlenip daha sonra iptidai olarak su ve kum, ardından fizik ile teknikteki gelişmeler sayesinde bugün kullandığımız mekanik ve dijital saatlerle küçük ölçekte, takvimlerle de büyük ölçekte ölçülen zamandır, kısacası takvim ve saat zamanıdır. Sosyolojik denmesi toplumda icra ettiği düzenleme işlevinden ileri gelmektedir. Toplumdaki fertler arası iş ve ilişkileri düzene koyması bakımından

değerlidir, ferdin kendi zaman algılayışına önem vermez. Her türlü metafizik tanımlamanın karşısında konumlanır. Zamanı, gördüğü işbu düzenleme vazifesi bakımından tanımlamaktadır.

Tezin ikinci varsayımını sınamaya yarayacak kuram yapısını kurmada yer verilen anlatının zamanı, ilkin “her anlatı, varlığı ve işleyişi gereği zamanlıdır, yani zaman içinde sürerek gerçekleşir” önermesinden yola çıkmaktadır. Anlatının zamanlılığı bir kez tespit edilince onu ikiye ayırmak gerekmektedir, bunlardan ilki anlatı zamanı, ikincisiyse anlatılan zamandır. Anlatı zamanı demek sözgelimi bir hikâyenin anlatılması sırasında geçen zaman olmakla objektif sayılabilecektir, okunması için gerekecek süre de esas alınıp hikâyenin hacmine göre saatlerle ölçülebilecektir. Yazılı bir hikâyeyse, bundan, başı ile sonu arasında olanların nakledilmesi için gereken zaman anlaşılmaktadır. Anlatılan zaman ise hikâyenin geçtiği zaman aralığıdır. Bu bakımdan romanın en modern örneklerinde görüldüğü üzere bir günü kapsayabileceği gibi yerine göre aylar, hatta yıllar sürebilecektir. Anlatı sırasında net olarak imlenebilir veya kimi işaretlerden çıkarımda bulunulabilir. Anlatı ile zamanın bu ilişkisi böylece ortaya konduktan sonra önerme, bu çalışmanın gözleme tabi tutacağı üçlü mimesise oturtulmuştur. Üçlü mimesisten; Aristoteles’ten bu yana bilinen ve taklit anlamına gelen mimesis, bahsi geçen kuram açısından, zaman özelindeki bir taklit veya temsil faaliyeti olarak anlaşılmaktadır ve durum değil harekettir. Bu bakımdan taklit faaliyeti, kendisi de zamanlı olan insanın zamanının ve zaman tecrübesinin olayörgüsü aracılığıyla kurguya, yani edebiyata aktarılmasıdır. Fakat üçlü mimesiste, mimesisin, zamanı dikkate almayan klasik anlamından uzaklaşmaktadır ve en sade şekliyle şöyle tanımlanabilecektir. Anlatının kalkış, biçimlenme ve varış noktaları olduğu düşünülürse ilk mimesis, insanın zamanlılığıdır, olayörgüsüyle biçimlendirilmesi söz konusu taklit faaliyetinin ikinci ve asıl safhasıdır, vardığı nokta, yani mimesisi sonuca götüren ve işlemlerini sağlayansa okurdur. Gözlem açısından bunu biraz daha özel bir manada, olayörgüsündeki zamanın okura hissettirebilmesi, okurun kendini anlatının zamanıyla özdeşleştirebilmesi biçiminde anlamaktayız.

Zamanın neliği ve nasıllığı hakkındaki metafizik düşüncenin seyrini tasvir etmek için zaman hakkında derli toplu fikir yürüten ilk filozof Platon’dan hareketle Bergson’a kadar toplam on iki filozofun görüşleri ilk kaynaklardan açıklanmıştır. Burada varılan sonuç, özellikle kadim medeniyetlerde ve sosyolojik zamanda gözlemlenen objektif zaman

olgusunun, yavaş yavaş özneye aktarılması sürecidir. Yani zaman, öznenin dışındaki nesneden, kozmolojiden koparılmış, içine (ruhuna/zihnine) çekilmiştir. İlk Platon'da izleri gözlemlenirken Aristoteles'te hareketin sayısını sayanın gerekliliği, Plotinos'ta zamanın ruhun dışında kavranamazlığı ve Augustinus'ta açık seçik ruhtaki tasavvur olarak belirlenmektedir. Nesneden özneye geçiş süreklilik göstermeyip Newton'la sekteye uğrasa da ada felsefesinde yine zihnin tasavvuru sayılmaya devam etmiş, en nihayet Kant'ın, Newton'ın mutlak zamanını iptal etmesiyle birlikte konumu kesinleşmiş, tam anlamıyla özneye aktarılmış, idrak ettiren, hareket ve değişimin, içinde gerçekleştiği bakışın kalıbı sayılmıştır. Çözümleme sonuçları bakımından ayrıca önemlidir. Zamanın bir veçhesi de sonsuzlukla ilişkisidir. Bu konuda özellikle Platon'un onu sonsuzlukla soktuğu asıl-suret ilişkisi, şimdinin sonsuzlukla bağı kadar esaslı bir değere sahiptir. Daha sonraları Plotinos başta olmak üzere birçok filozofta da aynı ilişkiye rastlanmaktadır. Burada aktarılması gereken son bir tespitse zamanın hareket ve değişimle bağlantısıdır. Her ikisinin de zamanla mümkün ve zamanlı oluşu çözümlemede ciddi vargılara ulaşılmasını sağlamıştır.

Çözümlemenin dayanacağı kültürel, dinî, sosyolojik, felsefî ve anlatıyla ilgili zemin böylece tesis edildikten sonra romanın konseptine dair belirlemelere geçilmiştir. Burada anılması gereken en önemlileri ilkin *Der Zauberberg*'in ikili optik sunan bir zaman romanı oluşudur. Optiğin bir yanını onun, anlattığı zamanın, yani dönemin romanı oluşu teşkil etmektedir. Bu anlamda alışageldik dönem romanları tanımının dışına çıkarak somut olaylardan çok bir zihin manzarası sunduğuna dikkat çekilmiştir. Optiğin diğer yanı doğrudan doğruya zaman meselesini anlatmakla zaman hakkında bir roman oluşudur. Burada her anlatının şartı olan zamanlılıktan öte zamanı konulaştırma olgusunun üstünde durulmuş, inşa romanı olup olmadığına dönük tartışmalarla birlikte başlığının dayanağı hakkındaki ihtilaflar da çözüme bağlanmıştır.

Çalışmanın ampirik kısmını teşkil eden bölümdeki bu hazırlıklardan sonra çözümleme işine girilmiştir. Burada çözümleme iki merhalede yapılmıştır. Birincisi, ilk iki bölümde tasvir edilen zaman incelemesinin gözlemlenebilmesi için gerek duyulan alanı biçimlendirecek, zaman tezahürlerinin romanda hangi kontekst içinde nasıl ortaya konduğunu çıkarmak olmuştur. Literatürde benzeri olmayan bir döküm yapılmış, zaman, alabildiğine genişliği ve çokyönlülüğüyle serimlenirken, sonraki merhalede işlenecek, değerlendirmelerde de bulunulmuştur. Böylelikle daha bu safhada zamanın fizik,

metafizik ve sosyolojik yönü yanısıra anlatının zamanıyla da ilgili birçok ham veri elde edilmiştir. İkinci merhale, kazanılan ham verilerin ilk iki bölümdeki malzemeyle işlenmesini içermektedir. Burada zamanın metafizik tezahürleri, ele alınan filozoflarla ilişkilendirilmiş, sosyolojik zamanın durumu belirlenmiş ve her ikisinin anlatı zamanıyla bağı ortaya konmuştur. Aşağıda da sonuçları aktarılacaktır.

Daha önceki bazı çalışmalarda romandaki metafizik zamanın Kant’la ilişkisine (kısmen) temas edilmiş, bazı çalışmalar ise sadece varlığına işaret etmekle yetinmişlerdir. Oysa zamanla ilgili mülâhazaların en önemlilerinden birisi Kant’ın, zamanı iç duyularla bakışın kalıbı olarak görüp müdrikeyle bağını kurduğu formülasyonu çok açık bir yeniden terkidir. Özellikle metafizik zaman bölümünün ara sonucunda da varılan, zamanın nesneden özneye aktarılması sonucu bakımından değerlendirildiğinde romanın başkişisinin zamanla ilişkisinde öne çıkan sübjektif tutumda bu tespit son derece belirleyicidir. Böylelikle hem roman boyunca sosyolojik zamana karşı geliştirilen fikirler bir zemine oturmakta hem de söz konusu fikirleri destekleyen, anlatının zamanı, anlam kazanmaktadır. Öte yandan çok belirgin olmamakla birlikte, fizik zaman bölümünde tasvir edilen izafi zamanın iptidai birkaç örneği, fizik zamana dair tespitlerde bulunmamız da mümkün kılmıştır. İlgili yerde de tartıştığımız üzere bu konuda yapılan araştırmalar bundan öteye geçememiştir.

Fakat birinci varsayıma sunulan gerekçede de olduğu gibi Mann’ın felsefeyle ilişkisi son derece sentezleyici olduğundan onu tek bir filozofun veya felsefenin temsilcisi veya savunucusu pozisyonuna indirecek yaklaşımlar, görüşlerinin zeminindeki çeşitliliği kuşatmaya yeterli gelemeyecektir. Nitekim romanda metafizik zaman sadece yukarıda belirtilen tespitteki gibi ortaya çıkmamakta, başka veçheler de sunmaktadır. Bunlardan birisi de öncelemelerdir. Romanda tespit edilen bütün örnekleri üzerinden yapılan değerlendirme, Aristoteles, Plotinos ve Augustinus’la ilişkisini kurmanın önünü açmıştır. Bu bakımdan roman boyunca iki kez yer alan “zaman nedir?” sorusu da salt metinlerarasılığın ötesinde bir işleve kavuşmuş, çünkü tıpkı Augustinus’ta olduğu gibi gayet şahsi tavrılı sorgulamaların kapısını açmıştır ve aynı sorunun edebileştirilmesi diye gördüğümüz roman, yine Augustinus’ta olduğu gibi zaman aporisini baştan cevapsızlığa mahkûm ederek esrarengiz bir unsur saymış, sonrasındaysa selefi gibi roman da gerek anlatıcı gerek başkişi gerek diğer karakterler aracılığıyla bu sırrı çözmeye çabalamıştır.

Romandaki zamanın bir başka veçhesi de özellikle kadim medeniyetlerde tespit ettiğimiz döngü karakterinin sıkça vurgulanışıdır. Bunun özellikle antik Yunan’la ilişkisi açık olmakla birlikte Platon’la doğrudan bağına da tespit ettik. Hâlbuki Platon ilgili literatürde zaman konusunda hiç değerlendirmeye alınmamış bir isimdir. Oysa dairevi harekete verdiği önem ve zamanın en belirgin niteliği olarak hareketle kurduğu ilişki bakımından romandaki metafizik tezahürler açısından kilit noktada durduğunu belirlemiş olduk. Platon’la bir diğer ilişkisi de zamanın, sürekli döngülü halinde, yaşantılanmasını sağlayacak değişim imleri konulmadığı takdirde durağan bir şimdi halini alarak sonsuzluk çorbasına döneceği benzetmesidir ki romandaki zaman konseptinin usaresi sayılabilir. Zaten böyle bir durağanlaşmayla sonsuzluğa benzeyen zaman ortadan kalkmaktadır. Platon’u işte tam bu noktada bir kez daha tespit etmek mümkün oldu. Ayrıca, başka çalışmalarda ortaya konmamış olan bir değerlendirmeye metafizik zamandaki izlerini belirlediğim bu iki filozofun bizzat Mann’dan alıntıladığım bir pasajla da alakasını kurmuş oldum. Zamanın antik Yunan’a dayandırdığım, nicelikten öte nitelikle değerlendirilmesi ile döngü, hareket ve değişim esası üzerinden belirlenimleri, çözümlemenin ikinci merhalesinde önerdiğim “nitelikli zaman” kavramlaştırmasını mümkün kılmıştır. Böylelikle birinci varsayımım sınanıp doğrulanırken yeni bir kavrama ulaşılmış olmaktadır.

Metafizik zamanın dördüncü ve son veçhesi ise ölçülmesidir. Yukarıda Platon’un, zamanı hareket üzerinden sonsuzlukla ilişkisi düzleminde tanımladığı gösterilip romandaki zaman da ona bağlanmıştı. Ölçüm konusunda da Platon’un, asıl belirleyici olduğu tespit edilmiştir, çünkü zaman sonsuzluğun hareketli suretidir ve zamanın hareketliliğidir ki ölçülmesini sağlar. Dolayısıyla Platon etkisi; romandaki metafizik zamanın üç veçhesi üzerinden tespit, Mann’ın Kant’la paralellik kurduğu alıntısı üzerinden de tasdik edilmiş bulunmaktadır. Bu sayede ayrıca, Bergson’un hem benim belirlediğim hem literatürde gösterilen kısmi etkilerininse, Thieberger’e getirilen eleştirilerin haklılığını da gösterecek şekilde, daha çok çağın ruhuyla alakalı olduğu yönünde değerlendirilebileceği kanaati hâsıl olmuştur ki bu kanaat hem Mann’ın beyanı hem Pinkerneil’in arşiv çalışmasıyla desteklenmektedir.

Önerdiğim nitelikli zaman kavramı en iyi, romandaki zaman diyalektiğinin karşı kutbunu teşkil eden sosyolojik zamanla anlaşılabilir, sosyolojik zamanın, sosyal hayatı düzenleme işlevinden başka, öne çıkan diğer niteliğinin niceliği olması, aralarındaki

tezadı vurgulaması bakımından önemlidir. Romanın başkişisinin yanısıra kuzeni başta olmak üzere diğer karakterlerin de yardımı ama her şeyden önce anlatıcının beyanlarıyla da sanatoryumun zamanı, düzlüğün, yani olağan hayatın zamanından ayrı tutulmakla kalmayıp karşısında konumlandırılmaktadır. Gelgelelim gerçekliği de inkâr edilememekte, çünkü hayat üzerinde nüfuzu bulunmaktadır. Böylelikle aslında metafizik düzlemdeki aporiye bir yenisi daha eklenmiş olur. Eğer zaman, yukarıdaki tespitlerimiz doğrultusunda özneye bağlantılıysa, öznenin dışındaki tezahürlerinin özne üzerinde nasıl etkisi olabilecektir sorusudur bu aslında. Sanatoryum, hem zamanı hem mekânı itibarıyla hermetik bir yapı arz etmektedir. Bu yapının içinde Castorp'un, sübjektif zamandan öteye geçerek bir dönüşüm yaşadığını, dönüşümün sinyallerinin aslında anlatıcının niyet beyanıyla birlikte verilmiş olduğunu ama anlatım sırasında tamama erdiğini gösterdim. Sosyolojik zamanın sanatoryumda ortadan kalkışı, zamana, onu yaşantılamayı sağlayacak yeni imler koyma gereği duyurmuşsa da ikinci yıl yarılandıktan sonra bunun da etki göstermediği görülmüş, dönüşüm böylece tamamlanmış olmaktadır.

Bu noktada çözümlemenin son kademesi olan anlatının zamanıyla ilgili bulgularımın söz edilecektir. Anlatı zamanı ile anlatılan zamanın oranlarını kabaca gösteren şemadan vardığımız sonuç aralarındaki orantının ters olduğu yönündeydi. Yani anlatılan zaman başta çok kısayken anlatı zamanı son derece fazla yer kaplamış ve bu ters orantı hikâyenin başında anlatı zamanı, sonundaysa –arada tespit ettiğimiz dalgalanmalar bu iddiayı çürütmek şöyle dursun, teyit de etmektedir– anlatılan zaman lehine olmak üzere kapanmaz büyüklükte yarılmıştır. Şemanın sağladığı veriler, romandaki daha örtük örneklerle desteklendiğinde, sözünü ettiğim ters orantının mahiyeti iyice belirginleşmiştir. Çalışmanın ikinci varsayımına dayanak teşkil eden önermeme göre anlatının zamanıyla ilgili bu tutum tesadüfi olmayıp amaçlıdır. Nitekim vargılarımız da bu amaçlılığı onamaktadır, çünkü romandaki metafizik zaman düzleminde yapılan mütalaalar, anlatı ile anlatılan zamanlar arasındaki ters orantı sayesinde biçimlendirilmektedir. Bir başka deyişle, *Der Zauberberg* yalnızca zamandan alenen bahsetmekle değil anlatının zamanı şemasıyla zamanı zımnen de konulaştırmış olmakta, yani roman, teşbihte bulunmakta mahzur yoksa, zaman bahsini anlatı zamanının tezgâhında işlemektedir. Bu, yazarın dâhiyane bir teşebbüsüdür ve romanda özellikle hareket, değişim, döngü, tekdüzelik, durağan şimdi, zamansızlaşma ve sonsuzluk kavramlarıyla billurlaşan zaman tezahürlerini anlatının zamanıyla da kurgulamaktadır.

Böylelikle zaman, okura, Castorp'un hissettiği şekilde algılatılmakta, okur kendini, kelimenin tam anlamıyla, anlatılan zamanla özdeşleştirebilmektedir. Yine bunun da yazarın amaçlı bir edimi olduğu iddiası, çeşitli yerlerde alıntıladığımız, romanın baştan aşağı iki kez okunması talebiyle desteklenmektedir.

Bir kez bu sonuca vardıktan sonra anlatının zamanını üçlü mimesise yerleştirip onun üzerinden değerlendirmenin de önü açılmaktadır. Dolayısıyla çalışmanın ikinci varsayımı de sınanmış olmaktadır. Hareket noktası olarak alınan, insanın zaman tecrübesi, taklit edilerek, edebiyat eserine aktarılmakta, okurun okuma faaliyetiyle de hedefine ulaşmaktadır. Zamanlı olması bakımından her anlatıya uygun düşen bu önerme, ortaya koyduğum varsayımla, zaman hakkında bir anlatı olan *Der Zauberberg*'de, okurun, kendini anlatının zamanıyla özdeşleştirmesine de yarayarak özel bir anlam kazanmaktadır. Söz konusu özdeşleştirmenin, romandaki yalnızca olayörgüsünü biçimlendirmekle kalmayıp zaman hakkında yürütülen fikirleri de desteklemesi, varsayımımızı doğrulamaktadır.

Peki, romanın son kertede zamansızlaşma dönüşümünü tamamlayan başkişisi üzerinden bakıldığında, nihai çözüm bu mu olacaktır, sorusu ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar yukarının metafizik zamanı, aşağıının sosyolojik zamanının gerçekliği karşısında ağır basmışsa da onu yendiği söylenemeyecektir, çünkü dünya savaşının patlak vermesi, savaşı hazırlayan süreç kendisine sayısız defalar telkin ve tembih edilmiş olmasına rağmen bu gerçeğe kulak tıkayan Hans Castorp'u yine de kendi alanına çekmiş, Castorp son beş senesini say(a)madığı sanatoryum ikametne son verip alelacele toplanmış, dönüş yolculuğuna çıkmış, ardından da cepheye gitmiştir. Gelgelelim anlatıcı onu, birlikte bulunduğu binlerce başkasıyla aynı manzarada ve hızlıca tasvir ederken sonunu açıkça aktarmayarak belirsizliğe itmiştir. Demek ki amaç, öznenin zamanı ile toplum zamanı arasında bir kıdem sırası olamayacaktır, çünkü insanın kendisi zamanlıdır, yaşamak, hareket ve değişim, olmak ve bozulmak demektir, hem yukarıyı hem aşağıyı gerekser; ayrıca Tanrı vergisidir ve (sadece teknik değil entelektüel) ilerlemenin imkân alanıdır. Sanatoryumdaki zaman sanki zamanın bütün olarak kendisinin mahiyetini değil bir sır sayılan zamanın ne olabileceğine dair bir veçhesini sunmaktadır. Nitekim kaçınılmaz olan, yani savaş, anlatının zamanının da desteğiyle dağın hermetik büyüünü bozmuştur. Daha anlatıcının niyet beyanında öncelediği, hikâyenin bitişi, elbette sondur ama bir son

özüm sayılabilir mi sorusu, ayrıca irdelenmesi gereken bir araştırma önerisi olarak ortaya konmakla yetinilecektir.



KAYNAKÇA

- ADIGÜZEL, Nuri (2002), İslam Felsefesinde "İllet" (Neden) Kavramı. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat*, 6(2), 157–178.
- AICHELBURG, Peter C. (yay. haz.) (1988), *Facetten der Physik: Vol. 23. Zeit im Wandel der Zeit*. Vieweg+Teubner Verlag. <https://doi.org/10.1007/978-3-322-89451-9>
- AKARSU, Bedia (2015), *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İnkılap Kitabevi.
- ALEXANDRIA, Philo von (1962), *Die Werke: in deutscher Übersetzung* (1. cilt), De Gruyter.
- ARENS, Hans (2000), "Sprache und Denken bei Aristoteles". S. Auroux (yay. haz.), *Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft Manuels de linguistique et des sciences de communication: 1. Teilband. History of the language sciences: An international handbook on the evolution of the study of language from the beginnings to the present: Volume 2 = Geschichte der Sprachwissenschaften* (s. 367–374). De Gruyter.
- ARISTOTELES (1829), *Physik*. Johann Ambrosius Barth.
- ARISTOTELES (1966), *Metaphysik*. Rowohlt's Klassiker.
- ASSMANN, Jan (1971-2007), "Zeit: Vorgriechische Zeit" (Alter Orient; Ägypten), J. Ritter & K. Gründer (yay. haz.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (12. cilt, s. 1186–1190). Schwabe Verlag.
- ASSMANN, Jan (2011), *Steinzeit und Sternzeit: Ägyptische Zeitkonzepte*. Fink.
- AUGUSTINUS, Aurelius (2011), *Vom Gottesstaat: (De civitate dei)* (Vollständige Ausgabe in einem Band, 2. Auflage), Dt. Taschenbuch-Verl.
- AUGUSTINUS, Aurelius (2013), *Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus* (Neu gesetzte, korr. und überarb. Ausg.), Marixverl.
- AYVERDİ, İlhan & TOPALOĞLU, Ahmet (2016), *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. Kubbealtı.
- BEAULIEU, Paul-Alain (2018), *A history of Babylon, 2200 BC-AD 75. Blackwell history of the ancient world*. John Wiley & Sons Ltd.
- BERGSON, Henri (2012), *Zeit und Freiheit. Eva-Taschenbuch: Vol. 213. CEP Europ. Verl.-Anst.*
- BERGSON, Henri (2014), *Dauer und Gleichzeitigkeit: Über Einsteins Relativitätstheorie. Fundus-Bücher: Vol. 218. Philo Fine Arts.*

- BIEMEL, Walter (1985), *Zeitigung und Romanstruktur: Philosophische Analysen zur Deutung des modernen Romans*. Alber.
- BISHOP, Paul (2004), The intellectual world of Thomas Mann. R. Robertson & T. Mann (yay. haz.), *Cambridge companions to literature. The Cambridge companion to Thomas Mann* (1st ed., s. 22–42), Cambridge Univ. Press.
- BLOOM, Harold (Ed.) (1986), *Modern critical interpretations. Thomas Mann's The magic mountain*. Chelsea House Publ.
- BLÖDORN, Andreas & MARX, Friedhelm (Eds.) (2015), *Thomas Mann Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*. Verlag J.B. Metzler.
- BOMAN, Thorlief (1960), *Hewbrew Thought Compared With Greek*. The Westminster Press.
- BONNET, Hans (2000), *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (3., unveränderte Auflage, im Original erschienen 2000 als photomechanischer Nachdruck der 1. Auflage 1952), De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110827903>
- BULHOF, Francis (1966), *Transpersonalismus und Synchronizität: Wiederholung als Strukturelement in Thomas Manns "Zauberberg"*. Drokkerij van Denderen.
- CEVİZCİ, Ahmet (2015), *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları.
- COHN, Dorrit (2008), “Telling Timelessness in Der Zauberberg”. H. R. Vaget (yay. haz.), *Casebooks in criticism. Thomas Mann's The magic mountain: A Casebook* (s. 201–218), Oxford Univ. Press.
- CULLMANN, Oscar (1962), *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*. SCM Press.
- CURRIE, Mark (2007), *About Time: Narrative, fiction and the philosophy of time. The frontiers of theory*. Edinburgh Univ. Press.
- ÇANKI, Mustafa Namık (1954), *Büyük Felsefe Lûgatı* (3. cilt), Cumhuriyet Matbaası.
- DIERKS, Manfred (2012), “Spukhaft, was? Über Traum und Hypnose im Zauberberg”. T. Sprecher & E. Heftrich (yay. haz.), *Thomas-Mann-Jahrbuch*. Vittorio Klostermann.
- DOBSCHÜTZ, Ernst von, “Zeit und Raum im Denken des Urchristentums”. *Journal of Biblical Literature*, 1922(41), 212–223.
- DRAKE, William A. (1925, 1 Şubat), The growing Fame of Thomas Mann. *New York Harald Tribune*, s. 7.

- DROSDOWSKI, Günther & WERMKE, Matthias vd. (2002), *Duden: Deutsches Universalwörterbuch ; auf der Grundlage der neuen amtlichen Rechtschreibregeln* (3., neu bearb. und erw. Aufl.), Dudenverl.
- DURALI, Teoman (2013), *Kutadgubilig: Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü* Dergâh Yayınları.
- DURALI, Teoman (2017), *Aklın Anatomisi: Salt Aklın Eleştirisi'nin Teşhiri*. Dergâh Yayınları.
- DYCK, Martin (1970), “Relativity in Pyhsics and in Fiction”. S. Mews (yay. haz.), *Studies in German Literature of the Nineteenth and Twentieth Centuries: Festschrift for Frederic E. Coenen* (s. 174–185), University of North Carolina Press.
- EGEL, Antonia (2016), “Muße im Gehen - Handke, Stifter, Thomas Mann”. G. Figal, H. W. Hubert, & T. Klinkert (yay. haz.), *Otium: Vol. 2. Die Raumzeitlichkeit der Muße* (s. 109–136), Mohr Siebeck.
- EICHNER, Hans (1961), *Thomas Mann: Eine Einführung in sein Werk*. Francke.
- EINSTEIN, Albert (1920), *Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie*, Friedr. Vieweg & Sohn.
- EISELE, Ulf (1984), *Die Struktur des modernen deutschen Romans*. Max Niemeyer.
- EISLER, Rudolf (1904), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke*. <http://www.zeno.org/nid/20001777807> (Ağustos 2014)
- ELIADE, Mircea (2005), *Dinler Tarihi: İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. Serhat Kitabevi.
- ELIAS, Norbert (2014), *Über die Zeit*. Suhrkamp.
- ENGELHARDT, Dietrich von & Wißkirchen, Hans (2003), “Bibliographie der Forschungsliteratur”. D. von Engelhardt & H. Wißkirchen (yay. haz.), *"Der Zauberberg" - die Welt der Wissenschaften in Thomas Manns Roman: Mit einer Bibliographie der Forschungsliteratur* (s. 203–210), Schattauer.
- ERTUĞRUL, İsmail Fenni (2014), *Lugatçe-i Felsefe (Transkripsiyonlu metin)*. Aktif Düşünce Yayınları.
- FARA, Patricia (2018), *Bilim: Dört bin yıllık bir tarih*. Metis.
- FIGAL, Günter & Hubert, Hans W. vd. (yay. haz.) (2016), *Otium: Vol. 2. Die Raumzeitlichkeit der Muße*. Mohr Siebeck.
- FREGE, Gottlob (2008), “Über Sinn und Bedeutung”, Günther Patzig (yay. haz.), *Funktion, Begriff und Bedeutung – Fünflogische Studien* (s. 23-46), Vandenhoeck & Ruprecht.

- GARDINER, Alan (1965), *Geschichte des alten Ägypten*. Kröner.
- GLOY, Karen (2008), *Philosophiegeschichte der Zeit*. Fink.
- GOETHE, Johann Wolfgang von (2014), *Wilhelm Misters Wanderjahre oder Die Entsagenden*. Holzinger.
- GÖTTSCHE, Dirk (2001), *Zeit im Roman: Literarische Zeitreflexion und die Geschichte des Zeitromans im späten 18. und im 19. Jahrhundert*. Zugl.: Münster (Westfalen), Univ., Habil.-Schr., 1998. Fink.
- GÖZKÂN, H. Bülent (2018), *Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*. Yapı Kredi Yayınları.
- GRIMM, Jacob & GRIMM, Wilhelm (1971), *Deutsches Wörterbuch* (31. cilt),
- HAMBURGER, Käte (1955), "Die Zeitlosigkeit der Dichtung". *Deutsche Vierteljahrsschrift Für Literaturwissenschaft Und Geistesgeschichte*, 29(3), 413–426.
- HANSEN, Volkmar (1984), *Thomas Mann*. Metzler.
- HARTUNG, Gerald (yay. haz.) (2015), *Studien zur Interdisziplinären Anthropologie. Mensch und Zeit*. Springer VS.
- HATFIELD, Henry (1986), "The Magic Mountain". H. Bloom (yay. haz.), *Modern critical interpretations. Thomas Mann's The magic mountain* (s. 85–104), Chelsea House Publ.
- HAUFF, Wilhelm (2006), *Hauffs Märchen*. Edition Lempertz.
- HAWKING, Stephen William (2011), *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes* (Bantam edition reissued.), Bantam Books.
- HECKMANN, Otto (1988), "Zeitmessung und Zeitbegriff in der Astronomie". P. C. Aichelburg (yay. haz.), *Facetten der Physik: Vol. 23. Zeit im Wandel der Zeit* (s. 193–206), Vieweg+Teubner Verlag.
- HEFTRICH, Eckhard & Sprecher, Thomas vd. (E yay. haz ds.) (2001), *Thomas Mann Jahrbuch* (Vol. 14), Vittorio Klostermann.
- HEGEL, Georg W. (1986), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: Zweiter Teil. Werke: 9. Cilt*. Suhrkamp.
- HEGENBARTH-REICHHARDT, Ina (2009), "Von Zeiten und Räumen: oder Wie unendlich ist die altägyptische Ewigkeit?" R. G. Kratz & H. Spieckermann (yay. haz.), *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft: Vol. 390. Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns: Religionsgeschichtliche, theologische und philosophische Perspektiven* (1st ed.), De Gruyter.

- HEIMENDAHL, Hans Dieter (1998), *Kritik und Verklärung: Studien zur Lebensphilosophie Thomas Manns in Betrachtungen eines Unpolitischen, Der Zauberberg, "Goethe und Tolstoi" und Joseph und seine Brüder*. Epistemata Reihe Literaturwissenschaft: Vol. 196. Königshausen & Neumann.
- HERMSEN, Edmund (1991), *Die zwei Wege des Jenseits: Das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie*. Zugl.: Marburg, Univ., Diss.: 1989. Univ.-Verl.
- HICK, Christian (2003), "Vom Schwindel ewiger Gegenwart: Zur Pathologie der Zeit in Thomas Manns Zauberberg". D. von Engelhardt & H. Wißkirchen (yay. haz.), *"Der Zauberberg" - die Welt der Wissenschaften in Thomas Manns Roman: Mit einer Bibliographie der Forschungsliteratur* (s. 71–106), Schattauer.
- HORNUNG, Erik (1980), *Das Buch von den Pforten des Jenseits*. Editions de Belles-Lettres.
- HORNUNG, Erik (1997), *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: Eine Ätiologie des Unvollkommenen*. Universitätsverlag.
- HORNUNG, Erik (2003), *Kadim Mısır Ötedünya Kitapları*. Kabalcı Yayınevi.
- HROUDA, Barthel (1997), *Mesopotamien: Die antiken Kulturen zwischen Euphrat und Tigris* (Orig.-Ausg). C. H. Beck.
- HUME, David (2007), *A Treatise of Human Nature*. University Press.
- HUND, Friedrich (1988), "Zeit als physikalischer Begriff". P. C. Aichelburg (yay. haz.), *Facetten der Physik: Vol. 23. Zeit im Wandel der Zeit* (s. 178–192), Vieweg+Teubner Verlag.
- JAMES, William (1918), *Principles of Psychology* (Complete and unabridged with illustrations and tables, Vol. 1), Published by Pantianos Classics.
- JAUSS, Hans Robert (1970), *Zeit und Erinnerung in Marcel Prousts A la Zeit und Erinnerung in Marcel Prousts A la recherche du temps perdu: Ein Beitrag zur Theorie des Romans*. Carl Winter Univ.-Verlag.
- KANT, Immanuel (1878), *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik: die als Wissenschaft wird auftreten können*. Verlag von Leopold Voss.
- KANT, Immanuel (1958), *Schriften zur Metaphysik und Logik. Werke in sechs Bänden: 3. Cilt.* Insel Verlag.
- KANT, Immanuel (1998), *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner Verlag.
- KANT, Immanuel (2017), *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis: Über die Form und die Prinzipien der Sinnen- und Geisteswelt*. Felix Meiner Verlag.

- KARAKUŞ, Rahmi (2011), "Neden Üzerine Düşünme". *Beytulhikme an International Journal of Philosophy*, 1(12), (s. 1–16).
- KARTHAUS, Ulrich (1970), "Der Zauberberg - ein Zeitroman: (Zeit, Geschichte, Mythos)". *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 44, (s. 269–305).
- KARTHAUS, Ulrich (1983), "Thomas Mann: Der Zauberberg (1924)". P. M. Lützel (yay. haz.), *Deutsche Romane des 20. Jahrhunderts: Neue Interpretationen* (s. 95–109), Athenäum.
- KÂŞGARLI Mahmud (2014), *Dîvânu Lugâti't-Türk: Giriş - metin - çeviri - notlar - dizin*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KAUFMANN, Fritz (1976), "Thomas Mann: The degradation and rehabilitation of time". C. A. Patrides (yay. haz.), *Aspects of Time* (s. 172–178), Manchester University Press.
- KAVALOSKI, Joshua (2009), "Performativity and the Dialectic of Time in Thomas Mann's *Der Zauberberg*". *German Studies Review*, 32(2), (s. 319–342).
- KIEFER, Claus (2015), "Die Rolle der Zeit in der Kosmologie". G. Hartung (yay. haz.), *Studien zur Interdisziplinären Anthropologie. Mensch und Zeit* (s. 25–33), Springer VS.
- Kitab-ı Mukaddes Yani Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd: An Asıl Muharrer Bulunduğu İbrani ve Keldani ve Yunani Lisanlarından Bittercüme* (1301) 1885), Boyacıyan Agop Matbaası, İstanbul.
- KOÇ, Yalçın (1997), "Matematiğin Ontolojisi Bakımından Kant ile Frege Karşılaştırması". *Felsefe Arkivi*(30), 49–54.
- KOOPMANN, Helmut (1962), *Die Entwicklung des 'intellektualen Romans' bei Thomas Mann: Untersuchungen zur Struktur von "Buddenbrooks", "Königliche Hoheit" und "Der Zauberberg"*. Bouvier Verlag.
- KOOPMANN, Helmut (1975), *Thomas Mann: Konstanten seines literarischen Werks*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- KOOPMANN, Helmut (1988), "Philosophischer Roman oder romanhafte Philosophie? Zu Thomas Manns lebensphilosophischer Orientierung in den zwanziger Jahren". R. Wolff (yay. haz.), *Sammlung Profile: Vol. 33. Thomas Mann: Aufsätze zum "Zauberberg"* (s. 61–90), Bouvier Verlag.
- KOOPMANN, Helmut (1995), "Schlußwort". T. Sprecher (yay. haz.), *Thomas-Mann-Studien: Vol. 11. Das "Zauberberg"-Symposium 1994 in Davos* (s. 265–268), Klostermann.
- KOVANLIKAYA, Aliye (2014), "Tezahürleri Sahiden Bilebilir Miyiz?" *Felsefi Düşün*(3), 35–54.

- KÖNNEKER, Carsten (2001), "Raum der Zeitlosigkeit: Thomas Manns Zauberberg und die Relativitätstheorie". E. Heftrich, T. Sprecher, & Wimmer Ruprecht (yay. haz.), *Thomas Mann Jahrbuch* (s. 213–224), Vittorio Klostermann.
- KRAJINA, Anto (1978), *Die Zeitauffassung bei Thomas Mann gesehen im Lichte der Goetheschen Phänomenallehre*. Europäische Hochschulschriften Reihe 1: Vol. 277. Peter Lang.
- KREUZER, Johann, & MOHR, Georg (Eds.) (2007), *Die Realität der Zeit*. Wilhelm Fink Verlag.
- KRISTIANSEN, Børge (1978), *Unform - Form - Überform: Thomas Manns Zauberberg u. Schopenhauers Metaphysik: Studie zu d. Beziehungen zwischen Thomas Manns Roman "Der Zauberberg" u. Schopenhauers Metaphysik*. Universitetsforlaget, Akademisk Forlag.
- KUIPER, Kathleen (2011), *Mesopotamia: The World's Earliest Civilization*. Britannica Educational Publishing.
- KURZKE, Hermann (1977), *Thomas-Mann-Forschung 1969 - 1976: Ein kritischer Bericht*. Fischer.
- KURZKE, Hermann (1985), *Thomas Mann: Epoche - Werk - Wirkung. Arbeitsbücher zur Literaturgeschichte*. C. H. Beck.
- KURZKE, Hermann (2002), *Thomas Mann: Life As a Work of Art*. Princeton University Press.
- KURZKE, Hermann (2009), *Thomas Mann: Epoche - Werk - Wirkung* (4., überarb. und aktualisierte Aufl.). C.H.Beck.
- KUTLUER, İlhan (2013), "Zaman". *TDV İslâm Ansiklopedisi* (44. cilt, s. 111–114). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)* (2013), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul.
- LAMPARIELLO, Giovanni (1956), *Von Galilei zu Einstein: Eine historisch-kritische Betrachtung des Weges der klassischen Physik zur Relativitätstheorie*. VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- LEHNERT, & SCHUETZE (1969), *Thomas-Mann-Forschung*. Metzler.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1926), *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*: (neu übersetzt, eingeleitet und erläutert von Ernst Cassirer). Verlag von Felix Meiner.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1996), *Die philosophischen Schriften* (2. Nachdr. der Ausg. Berlin 1890), *Olms Paperbacks: Vol. 7*. Olms.

- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, & Clarke, Samuel (2000), *Correspondence*. Hackett Publishing Company Inc.
- LESSING, Gotthold Ephraim (2016), *Laokoon oder Über die Grenzen der Malerei und Poesie*. Holzinger.
- Lexikon der Ägyptologie* (1975), Harrassowitz, Wiesbaden.
- LOCKE, John (1825), *An Essay Concerning Human Understanding*. Printed by Thomas Davison, Whitefriars.
- LOCKE, John (1872), *Versuch über den menschlichen Verstand*. L. Heimann.
- LOTZE, Detlef (1997), *Griechische Geschichte: Von den Anfängen bis zum Hellenismus*. C. H. Beck.
- LÖRKE, Tim (2015), "Philosophie". A. Blödorn & F. Marx (Eds.), *Thomas Mann Handbuch: Leben - Werk - Wirkung* (s. 262–263). Metzler.
- Luther Bibel: Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers in der revidierten Fassung von 1984* (1985). Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- LÜTZELER, Paul Michael (2001), "Schlafwandler am Zauberberg: Die Europa-Diskussion in Hermann Brochs und Thomas Manns Zeitromanen". E. Heftrich, T. Sprecher, & Wimmer Ruprecht (yay. haz.), *Thomas Mann Jahrbuch* (s. 49–62). Vittorio Klostermann.
- MAINZER, Klaus (1995), *Zeit: Von der Urzeit zur Computerzeit*. C. H. Beck.
- MANN, Thomas (1949), *Die Entstehung des Doktor Faustus: Roman eines Romans*. Bermann-Fischer Verlag.
- MANN, Thomas (1952). *Der Zauberberg: Mit einer Einführung in den Zauberberg für Studenten der Universität Princeton*. Deutscher Bücherbund.
- MANN, Thomas (1969), *The Magic Mountain*. Vintage Books.
- MANN, Thomas (1974), *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*. S. Fischer Verlag.
- MANN, Thomas (1982), *Schriften über Musik und Philosophie: Ausgewählte Essays in drei Bänden*. Fischer Taschenbuch-Verl.
- MANN, Thomas (1992), "Operationes Spirituales im Zauberberg: Zwei handschriftliche Entwürfe Thomas Manns". E. Heftrich & H. Wysling (yay. haz.), *Thomas Mann Jahrbuch* 5 (s. 200–205), Vittorio Klostermann.
- MANN, Thomas (2009), *Der Zauberberg: Roman*. Fischer-Taschenbuch-Verl.
- MANN, Thomas (2010), *Über mich selbst: Autobiographische Schriften*. Fischer-Taschenbuch-Verl.

- MANN, Thomas (1995), *Selbstkommentare: Der Zauberberg*. Fischer-Taschenbuch-Verl.
- MARCK, Siegfried (1955/1956), "Thomas Mann als Denker". *Kant-Studien*, 47(1-4), 225–233.
- MARX, Friedhelm (2003), "Abenteuer des Geistes. Philosophie und Philosophen im Zauberberg". D. von Engelhardt & H. Wißkirchen (yay. haz.), "*Der Zauberberg*" - *die Welt der Wissenschaften in Thomas Manns Roman: Mit einer Bibliographie der Forschungsliteratur* (s. 137–148), Schattauer.
- MARTINEZ, Matias & SCHEFFEL, Michael (2009), *Einführung in die Erzähltheorie*. C. H. Beck
- MAYER, Hans (1980), *Thomas Mann*. Suhrkamp.
- MEHRING, Reinhard (2001), *Thomas Mann: Künstler und Philosoph*. Vollst. zugl.: Berlin, Humboldt-Univ., Habil.-Schr., 2000. Fink.
- MENDELSSOHN, Peter de (1975), *Der Zauberer*. S. Fischer Verlag.
- MENDILOW, Adam Abraham (1952), *Time and Novel*. Peter Nevill.
- Metzler Philosophie Lexikon: *Begriffe und Definitionen* (2., erweiterte und aktualisierte Auflage) (2008), Metzler.
- MÜTERCİM Âsım Efendi (2013-2014), *El-Okyânûsu'l-Basît Fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît: Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi* (1. baskı). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- MEWS, Siegfried (yay. haz.) (1970), *Studies in German Literature of the Nineteenth and Twentieth Centuries: Festschrift for Frederic E. Coenen*. University of North Carolina Press.
- MEYER, Herman (1963), *Zarte Empirie: Studien zur Literaturgeschichte*. Metzler.
- MÜLLER, Günther (2014) "Erzählzeit und erzählte Zeit". E. Müller (yay. haz.), *Morphologische Poetik: Gesammelte Aufsätze* (s. 269–286).
- NESTLE, Wilhelm (1975), *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung d. griech. Denkens von Homer bis auf d. Sophistik u. Sokrates* (2. Aufl [Nachdr. d. Ausg. von 1942]. Kröner.
- NÜCHTERN, Michael (1993), "Zeit - was ist das? Annäherungen an ein alltägliches Geheimnis". *Theologia Practica*, 28(2), (s. 85–92).
- NEWTON, Isaac Sir (1872), *Mathematische Principien der Naturlehre: Mit Bemerkungen und Erläuterungen*. Verlag von Robert Oppenheim.

- ONIAN, Richard Broxton (1998), *The origins of European thought: About the body, the mind, the soul, the world, time, and fate ; new interpretations of Greek, Roman and kindred evidence, also of some basic Jewish and Christian beliefs* (2. ed., repr), Cambridge Univ. Press.
- PATRIDES, Constantinos A. (Ed.) (1976), *Aspects of Time*. Manchester University Press.
- Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (III. Cilt) (1899), Metzler, Stuttgart.
- Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (X. Cilt) (1919), Metzler, Stuttgart.
- PERSKY, Richard K. (2009), *Kairos: a cultural history of time in the Greek poli*. Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- PINKERNEIL, Beate (1971), “Ewigkeitssuppe contra schöpferisches Werden: zum Thema Thomas Mann – Bergson”. P. Pütz (yay. haz.), *Thomas Mann und die Tradition* (s. 250–281), Athenäum Verlag.
- PLATON (1960), *Politikos, Philebos, Timaios, Kritias* (Sämtliche Werke 5). Rowohlt Klassiker.
- PLATON (2006), *Die großen Dialoge*. Anaconda.
- PLATON (2014), *Timaos, Kritias, Minos, Nomoi*. Rowohlt-Taschenbuch-Verl.
- PLOTINOS (1878), *Enneaden*. Weidmann.
- PROUST, Marcel (2004), *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit 1: Unterwegs zu Swann* [Taschenbuchausg.], 1. Aufl.). Suhrkamp.
- PRUSOK, Rudi (1973), “Science in Mann's Zauberberg: The Concept of Space”. *Modern Language Association*, 88(1), (s. 52–61).
- PÜTZ, Peter (yay. haz.) (1971), *Thomas Mann und die Tradition*. Athenäum Verlag.
- PÜTZ, Peter (1974), Thomas Mann und Nietzsche. H. Steffen (Ed.), *Kleine Vandenhoeck-Reihe: Vol. 1394. Nietzsche: Werk und Wirkungen* (pp. 91–114), Vandenhoeck & Ruprecht.
- QUINCEY, Thomas de (2018), *Bir İngiliz Afyon Tiryakisinin İtirafı*. Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- REIDEL-SCHREWE, Ursula (1992), *Die Raumstruktur des narrativen Textes: Thomas Mann, "Der Zauberberg"*. Epistemata Reihe Literaturwissenschaft: Vol. 80. Königshausen & Neumann.

- RICŒUR, Paul (2007), *Zaman ve Anlatı: Bir: Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis*. Yapı Kredi Yayınları.
- RICŒUR, Paul (2012), *Zaman ve Anlatı: Üç: Kurmaca Anlatıda Zamanın Biçimlenişi*. Yapı Kredi Yayınları.
- ROBERTSON, Ritchie (yay. haz.) (2004), *Cambridge companions to literature. The Cambridge companion to Thomas Mann* (1. publ), Cambridge Univ. Press.
- RUSCHIG, Ulrich (2007), “Liebe im Schnee statt Arbeit des Begriffs: Wohin die Verwirrung der Zeitbestimmungen in Thomas Manns Zauberberg führt”. J. Kreuzer & G. Mohr (yay. haz.), *Die Realität der Zeit* (s. 99–118), Wilhelm Fink Verlag.
- SALLABERGER, Walther & WESTENHOLZ, Aage vd. (1999), *Akkade-Zeit und Ur-III-Zeit. Orbis biblicus et orientalis: Vol. 160,3*. Univ.-Verl.; Vandenhoeck & Ruprecht.
- SÂMÎ, Şemseddin (2015), *Kâmûs-ı Türkî: Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lûgat* (2. baskı). İdeal Kültür Yayıncılık.
- SCHLÖGL, Hermann A. (2015), *Das alte Ägypten* C. H. Beck.
- SCHNARR, H. (1971-2007), “Nunc stans”. J. Ritter & K. Gründer (yay. haz.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (s. 989–991), Schwabe Verlag.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2009), *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Anaconda-Verl.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2014), *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde: Eine philosophische Abhandlung*. Holzinger Verlag.
- SEYYİD Şerîf Cürcânî (2015), *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- SMITH, Cary Stacy & HUNG, Li-Ching (2009), “Bible and Time”. H. J. Bix (yay. haz.), *Encyclopedia of Time: Science, Philosophy, Theology, and Culture* (s. 87–90), SAGE Publications Inc.
- SÖDING, Thomas (2009), “Der Kairos der Basileia: Die Geschichte Jesu als Ende und Wende”. R. G. Kratz & H. Spieckermann (yay. haz.), *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft: Vol. 390. Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns: Religionsgeschichtliche, theologische und philosophische Perspektiven* (s. 233–252), De Gruyter.
- STEIGER, Claudio (2017), “Eine ‘innerlich und räumlich weitläufige Komposition’: Musik, Zeit und Raum in Thomas Manns Der Zauberberg”. *ZGB (Zagreber Germanistische Beiträge)*, 26, (s. 149–167).
- STEMBERGER, Günter (2009), “Zeit, Geschichte, Ewigkeit im rabbinischen Judentum”. R. G. Kratz & H. Spieckermann (yay. haz.), *Beihefte zur Zeitschrift*

für die alttestamentliche wissenschaft: Vol. 390. Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns: Religionsgeschichtliche, theologische und philosophische Perspektiven (s. 213–230), De Gruyter.

TEBRÎZÎ, Muhammed Hüseyin İbn-Halef, Âsım, & Öztürk, Mürsel (2009), *Burhân-ı Katı*. Türk Dil Kurumu.

TEVFİK, Rıza (2015), *Kâmûs-ı Felsefe: Felsefe Sözlüğü*. Doğu Batı.

THIEBERGER, Richard (1952), *Der Begriff der Zeit bei Thomas Mann: Vom Zauberberg zum Joseph*. Verlag für Kunst und Wissenschaft.

TOPAKKAYA, Arslan (2013), *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*. Paradigma Yayıncılık.

TRAVERS, Martin (1992), *Thomas Mann*. Macmillan.

VALENTIN, Veit (1939), *Weltgeschichte: Völker, Männer, Ideen*. Allert de Lange.

VERNANT, Jean-Pierre (2006), *Myth and Thought Among Greeks*. Zone Books.

WAHRIG-BURFEIND, Renate (2011), *Brockhaus, Wahrig, Deutsches Wörterbuch: Wörterbuch der deutschen Sprache* (9., vollst. neu bearb. und aktualisierte Aufl., Neuausg. 2011). Wissenmedia in der Inmedia-ONE-GmbH.

WEIGAND, Hermann J. (1965), *The Magic Mountain: A Study of Thomas Mann's Novel der Zauberberg*. University of North Carolina Press.

WEINRICH, Harald (1967), “Tempus, Zeit und der Zauberberg”. *Vox Romanica*, 26, (s. 193–199).

WELWEI, Karl-Wilhelm (2002), *Die griechische Frühzeit: 2000 bis 500 v. Christus*. C. H. Beck.

WENDORFF, Rudolf (1985), *Zeit und Kultur: Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa* (Dritte Auflage), VS Verlag für Sozialwissenschaften.

WESTENDORF, Wolfhart (1983), “Die Geburt der Zeit aus dem Raum”, [Göttingen s.n.], *Göttinger Miszellen*: Heft 63 (s.71-76).

WINCKLER, Hugo (1907), *Die babylonische Geisteskultur: in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit*. Quelle & Meyer.

WYSLING, Hans, & Schmidlin, Yvonne (1994), *Thomas Mann: Ein Leben in Bildern* (3. Aufl.), Artemis.

ZIMMERMANN, Bernd Alois (1974), *Intervall und Zeit: Aufsätze und Schriften zum Werk*. Schott.