

ZAMAN-HAKİKAT İLİŞKİSELLİĞİ SARMALINDA PROUSTGİL DENKLEM: KAYIP ZAMANIN İZİNDE

Funda ÇOBAN*

ÖZET

Marcel Proust'un yedi ciltlik eseri Kayıp Zamanın İzinde, edebi değerinin yanında felsefi düşünelere yer açması bakımından da önemli bir eser olarak belleklerimizimize kazınmıştır.

İşte bu çalışma, eserin belkemiğini oluşturan kavramlar (istemli ve istemsiz bellek, göstergeler) ve bakış açıları (kaybolan zamandan yakalanan zamana) etrafında zaman ile bilgi/hakikat arasında varsayılan ilişkiselliği, "geçmiş ve geleceğin hep bir şimdiki zamana tekabül ettiği" iddiası çerçevesinde incelemekte, bu çerçevede de Proust'un eserini özellikle Heideggeryen zaman anlayışı perspektifinde irdelemektedir.

Anahtar Sözcükler: Proust, Zaman, Bellek, Heidegger, Bergson

(Proustien Puzzle Around the Spiral of Time-Truth Relationality: In Search of Lost Time)

ABSTRACT

7-volume-novel of Marcel Proust, In Search of Lost Time has been committed into our memories as a creation which opens horizons for philosophical reflexivities as well as its literary value.

This study, however, views the presumed relationality between Time and Knowledge/Truth in consideration with the concepts (voluntary and involuntary memories; signifiers) and visions (from lost time to caught time) constructing the novel's main stay in framework of the claim "past and future spirally correspond to now." Paralelly, Proust' novel is especially explicated around Heidegger's view about Time.

Key Words: Proust, Time, Memory, Heidegger, Bergson

* Aksaray Üniversitesi İİBF Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretim üyesi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2015 Bahar, sayı: 19, s. 47-64
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Giriş

Marcel Proust (1871-1922), 15 yıllık bir çalışmanın ürünü olan yedi ciltlik eseri *Kayıp Zamanın İzinde*'yi astım krizlerinin ve psikolojik sorunların eşlik ettiği bir hayat hikâyesinin gölgesinde tamamladığında, "zamanda hakikat arayışı" üzerine sistemli bir yaklaşımı da yazdığı kalın ciltlere kazımış bulunuyordu.

Benjamin'in "dilin Nil'i" olarak nitelendirdiği bu *nehir romanda*,¹ 19. yüzyıl aristokrat ve burjuvalarının gündelik yaşamından örülmüş tarihsel mekânda her ne kadar aşk, kıskançlık, sanat, erdem, eşcinsellik gibi insan yaşamının ilişkiseliliğine dair pek çok alanın çarpıcı bir üslupla ayrı ayrı irdelendiğini görmek mümkünse de, tüm bunları aslında zamanın değişik görünümlerinin bir tezahürü, "hakikat arayışının zaman içine yayılımı" olarak okumak mümkündür. Zira *Kayıp Zamanın İzinde*, kelimeler, renkler ve görüntülerle oluşturulmuş bir dünyanın içeriğini teşkil eden söz konusu alanların farklı zaman kiplerinde, her yeni ciltte adeta yeniden ve yeniden kurulmuş halidir. Örneğin ikinci ciltte (*Çiçek Açmış Genç Kızların Gölgesinde*) büyük duygu ve anlam yüklenerek sayfalar boyunca tasvir edilmiş olan bir "mektuplaşma serüveni", dördüncü ciltte (*Sodom ve Gomorra*), artık geçmiş zamanın bir kipi olmakla çok daha farklı anlam ve duygu görünümlerine bürünmektedir. Bu anlamıyla eser sürekli "yitirilen ve yakalanan zaman" deformasyonu ile kurulmuş bir gerçeklik dünyasına tekabül etmektedir.

Eserin içeriğini teşkil eden bu temel yapı, zaman mefhumunun deformasyonunun felsefi anlamdaki açılımlarını irdelemek açısından zengin bir kaynak sunmaktadır. Nitekim elinizdeki çalışma, *Kayıp Zamanın İzinde*'yi esas alarak geçmiş ve geleceğin hep bir şimdiye karşılık geldiği iddiasını Heideggeryen zaman mefhumuna bağlayarak, felsefi zaman kavrayışı ile Hakikat arayışı arasında bir paralellik bulunduğunu tartışmaya açmaktadır. Diğer bir ifadeyle metnin irdelenmesi, Heidegger'in Zaman ve Varlık'ı birbirinin ayrılmaz tamamlayıcısı olarak görmesine benzer şekilde Zaman'ın ve Hakikat 'in birbirinin üzerine kapanan mefhumlar olduğu yönündeki savı tartışmak üzere konumlanmaktadır.

Yukarıdaki açıklamalar ışığında, çalışmanın merkezine konulacak kavramlar seti zaman mefhumu çerçevesinde "anı, bellek ve alışkanlık", Hakikat/Bilgi mefhumu çerçevesinde "gösterge"dir. Bergson ve Heidegger, Proustgil okuma içinde değinilecek düşünürlerdir. Proust'un aslında yapıtının tek bir cilt halinde, paragrafsız iki kolon halinde basılmasını istemesi², Samuel Beckett'in *Proust* adlı çalışmasında bilinçli olarak Proust'un üslubuna benzer bir şekilde uzun cümleler kullanması gibi teknik detayların dahi "akış halindeki zaman" mefhumu açısından anlamları bir yana, çalışma böylesi tekniklerin düşünüm ile nesnesi arasında kurabileceği olanaklara şerh düşmeyi bir görev bilerek³ üç kısma ayırmıştır: Birinci

¹Walter Benjamin, "Proust İmgesi", *Son Bakışta Aşk*, Çev. Orhan Koçak, 4. Basım, Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s.101.

²a.g.e., s.103.

³Çalışmanın ilk hali, bilinç akışı tekniğiyle yazılmıştır.

bölümde zamanın ne'liğine dair kısa bir felsefe tarihi yolculuğu yapıldıktan sonra, bu yolculukta Proust'un aldığı yer eserinden alıntılanan örnek parçalarla işaretlenecektir. İkinci bölümde, Proust'un zaman anlayışında kendini gösterdiği savlanan Bilgi/Hakikat dolayımı, Heideggeryen ve Bergsoncu zaman kavrayışlarıyla birlikte irdelenecektir. Bu çerçevede bu kavrayışların Proust'un eserindeki temel kavram ve görümlerle ilintisi açıklanacaktır. Üçüncü ve son bölümde ise, Proustgil denklemden türetilen zamanla ilgili sonuçlar eserin akışında yer alan parçalar itibarıyla tespit edilecektir.

Bu aşamada belirtmek gerekir ki, bu çalışma *Kayıp Zamanın İzinde* adlı eserin edebi bir çözümlemesi ya da Proust'un anlam dünyasının detaylarıyla açıklanması değildir. Zira böyle bir açıklama, bu çalışmanın amacını ve hacmini fazlasıyla genişletecektir. Öte yandan ilgili literatür taraması çerçevesinde özellikle Türkçe'de sanatçının felsefi ve edebi anlamdaki zenginliğine yeterince projeksiyon tutulmamış olduğuna dair ulaştığımız gözlem, kısıtlı konusu ile dahi elinizdeki çalışmanın akademik camia açısından görece katkısını imlemektedir. Yapılan tartışma uyarınca varılacak yerinse güncel düzlemde hem hakikatin göreliliği üzerine post-modern tartışmalara göz kırpması, hem de edebiyatın felsefi açıdan ne kadar zengin bir kaynak olduğunun altını çizmesi beklenmektedir.

1. Epistemik Zamandan Fenomenolojik Zamana

Karmaşık bir mefhumdur zaman. Onu tanımlamaya, betimlemeye, özelliklerini sıralamaya giriştiğimiz her durumda, onun içinde bulunuşumuzun verdiği kısıtlılıkla malulüzdür -kaldı ki onun içinde olduğumuzu ifade etmemiz bile, belirli ön kabullerin ürünüdür-. Zira bir şeyi tanımlamak, "bir şeyin, bir düşünce ya da kavramın özsel özelliklerinin, yüklemelerinin, nitelik ya da yönlerinin ifade edilmesi, betimlenmesi işlemiyle belirlenir".⁴ Bu anlamda bir tanım "açıkça anlaşılmamış sözcükler için, açık ve seçik olarak anlaşılan başka sözcüklerle çok anlamlılığı, anlam belirsizliğini, anlaşılmazlığı ve karanlıklığı ortadan kaldırmaya yarar."⁵ Bu açılardan zamana ilişkin tanım güçlüğüne dair önsel varsayımımız daha da kuvvetlenmektedir. Zira zamanın özsel nitelik ve yüklemelerini tanımlayacak, ondan bağımsız olarak ortaya koyabileceğimiz ne açık ve seçik bir sözcük vardır, ne de kategori.

Öte yandan güçlüğü aşabilmek adına felsefe tarihine kısaca bir göz atmak faydalıdır. Nitekim düşünürlerin, zaman mefhumunu bir yana atmak şöyle dursun, çeşitli sorun alanlarındaki -sözgelimi epistemoloji ve ontoloji- akıl yürütmelerine zaman mefhumunu dâhil ettikleri görülür. Bu açıdan daha sonra bahsedeceğimiz "bilgi/hakikat-zaman ağı" sorunsalı bağlamında kavramın serimlenişini basitçe ele alınışından, daha karmaşık felsefi akıl yürütmelere konu oluşuna dek kaba hatlarıyla ortaya koymakta, -yaklaşımların benzerlik ve farklılıklarını belirginleştirebilmek bağlamında- yarar vardır.

⁴Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s.816.

⁵a.g.e., s.816.

En basit felsefi kullanımıyla zaman, doğal varlık-alanında tek boyutlu bir akışı ifade ederken, tarihsel -dolayısıyla beşeri- varlık alanında üç boyutlu nitelik arz eden bir görünümüdür.⁶ “Geçmiş, şimdi ve gelecek” kategorizasyonuna dayanan bu görünüm, ölçülebilir olmasıyla gündelik yaşamda anlam kazanmaktadır. Bu ölçüm deterministik ilişkilerin analiz edilmesi bağlamında insanın değer duygusu, önceden görme, önceden yönetme gibi yetilerine hizmet etmesi bakımından anlamlıdır. Diğer bir ifadeyle zamanın belirli ölçütlere göre bölümlenerek gündelik yaşamın diline tercüme edilmesi, “olmuşlar, olanlar ve olacaklar” dünyasını düzene bağlamak açısından pratik bir değer taşımaktadır. Heidegger’in “kamu zamanı” adını verdiği bu düzen, özetle doğal varlıkların bir dizi halinde sıraya konulmasına işaret etmektedir.⁷

Öte yandan düşün dünyası zaman mefhumunu irdelerken bu klasik ayrımın ötesine geçen, daha zengin görüşler ortaya koymuştur. Kaba hatlarıyla belirlemek gerekirse, Platon’da zaman, zihnin varolanları bir bütün olarak ve birden kavrayamamasının bir sonucudur, bu anlamıyla İdealar dünyasının yetkinlikten yoksun bir kopyasıdır; Aristoteles için, devinimle birlikte düşünülecek bir mefhumdur, devinimin bir kipi olarak varlığını açıklar; dolayısıyla hareketin olduğu yerde zamanın mutlak varlığından söz etmek gerekir. Hristiyanlık dünyası bakımından, ezeli-ebedi bir Tanrı’nın varlığına bağlı olarak düşünülen kavram, sürenin olaylara değil, olayların süreye koşullu olduğu bir dizilişi ifade eder. Descartes için eşyanın doğasına bağlı, ondan ayrı düşünülemez bir kategoridir; Leibniz’de ardı ardına gelen olayların düzeni olarak kavranmaktadır. Kant için duyarlığın *a priori* formu, duyarlığın zorunlu koşulu olarak deneyde anlam kazanan bir kavramdır.⁸ Hegel için, -tarih teziyle eşgüdümlü olarak- egemenliği altında özgürlüğün zaten gerçekleştiği varsayılan aklın özerkliğidir.⁹ Bu değişik görüşler dikkate alındığında dikkat çeken noktalardan biri, kavramın ne’liğine ilişkin soruşturmanın başka bir takım sorunsallara bağlı olarak ortaya konulmuş olmasıdır. Diğer bir ifadeyle düşün dünyasında zaman sorunsalı genelde merkezi bir problematik olmaktan çok, başka bir sorunsalın ele alınış tarzının bir neticesi olarak detaylandırılmıştır.¹⁰ Yukarıdaki açıklamalardan yola çıkılacak olursa Platon’da İdea’nın, Aristoteles’te devinimin, Hristiyanlık’ta Tanrı’nın, Descartes’ta aklın, Leibniz’de doğal düzenin, Kant’ta duyarlığın, Hegel’de özgürlük alanının bir fonksiyonu olarak ortaya çıkmaktadır. O halde, geldiğimiz nokta itibarıyla, ilk sorumuza -zamanın ne’liği- bir yanıt bulabildiğimiz söylenemez; yine de yapılmış olanları belirlemiş olmak, asıl

⁶Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, 5. Basım, İstanbul, 1992, s.162.

⁷Abdülkadir Çüçen, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi, 2. Baskı, Bursa, 2000, s.62.

⁸Cevizci, a.g.e., s.943.

⁹Rolf Tiedemann, “Tarihsel Materyalizm veya Siyasal Mesihçilik”, *Frankfurt Okulu*, Der. H. Emre Bağcı, Çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, Doğu-Batı, Ankara, 2006, s. 265.

¹⁰Heidegger ve Bergson’u bu genelleştirmenin istisnaları olarak kabul etmek gerekir.

konuyu teşkil eden Proustgil denklemden türetilen çıkarımları temellendirmek açısından bir karşılaştırmaya imkan verdiği ölçüde ufuk açıcı olabilir. Zira Proust'un eseri, epistemolojik ve ontolojik uzanımlarıyla bu görüşlerin fenomenolojik bir toplamı niteliğindedir.

Buradan hareketle soruyu yeniden formüle etme noktasında Proustgil zaman denkleminin, felsefe tarihinin klasiklerinde görüldüğü üzere fenomenlerin bir protezi değil, bizatihi onlara içkin bir süreçselliğin yayılımı olarak kurulduğunu tespit etmek gerekir.

Proust işte bu işe zamanın içindeliğimizi, ona dışarıdan bakamayacağımızı dolayısıyla onun geçtiğini anlayamaz olduğumuzu vurgulamakla başlamaktadır. Diğer bir ifadeyle zaman, insana dışsal bir mefhum değildir:

*"Dünyanın döndüğünü teorik olarak biliriz, ama aslında fark etmeyiz; üzerine bastığımız toprak hareketsiz gibidir, biz de rahat rahat yaşayıp gideriz. Hayatta zaman için de aynı şey geçerlidir."*¹¹

Ardından *Swann'ların Tarafı* ile *Sodom ve Gomorra*'nın satırlarında, zaman mefhumuna, uykunun hakikati ile uyanıklığın hakikati arasındaki ayrımı dahil ederek bir ek getirmektedir.

*"(bir şekerlemenin ardından)... Şüphesiz, bir bütün gün zannettiğimiz sürenin sadece bir çeyrek saat olduğunu, ancak saate bakarak saptayışımız yüzünden, böylesine anlamsız bir nedenle, zamanın tek olduğunu iddia edebiliriz. Ama bu saptamayı yaptığımız anda, zaten uyanık bir insanızdır, uyanık insanların zamanı içinde yer almaktayızdır. Öteki zamanı terk etmişizdir. (...) hizmetkâr, zili on birinci çalışmada gelirdi. Aslında bu ilk çalışım olurdu. İlk on çalışım, hala süren uykunun arasında, arzuladığım zil sesinin taslaklarından öteye geçmezdi. Uyuşmuş ellerim yerlerinden bile kıpırdamamış olurdu. Böyle sabahlarda uyanma çabam, yaşadığım tanımlanmamış, karanlık uyku kütlesini zaman çerçevesine sokma gayretiydi daha çok. Uykunun zamanın kurallarından habersiz olabileceğini söylememin nedeni bu."*¹²

Proust, örneklendirilen bu satırlarda zaman - hakikat sarmalını, uykunun gerçeküstü motifi arasına yedirmektedir. Konuşmacının uyanıklık ile uyku hali arasındaki çizgiyi belirleyemeyişinin nedeni zaman mefhumunun, uykudayken bir dizilim içine(geçmiş, şimdi ve gelecek) yerleştirilemeyişidir. Uyku geçmişi, şimdiyi ve geleceği kendi düzensizliği içinde düzenlerken, bilincin olmayışı bu düzensizliğin düzenmiş gibi görülmesine neden olmakta dolayısıyla gerçeklik ile uyku arasındaki ayrım, zamanın bu kurlsızlığından dolayı ortadan kaybolmaktadır.

Proust'un zamanın içinde oluşumuza paralel olarak uyku hali ile uyanıklık durumlarında zamanın yerini bu şekilde belirlemeye çalışması

¹¹Marcel Proust, *Çiçek Açmış Genç Kızların Gölgesinde*, Çev. Roza Hakmen, 9. Baskı, YKY, İstanbul, 2001, s.52.

¹²Marcel Proust, *Sodom ve Gomorra*, Çev. Roza Hakmen, 8. Baskı, YKY, İstanbul, 2005, s.394, 395; *Swann'ların Tarafı*, Çev. Roza Hakmen, 6. Baskı, YKY, İstanbul, 2006 s.9-15.

onun genel zaman yaklaşımının parçalarıdır. Zira Proust, bir yandan zamanın içinde oluşumuzdan dolayı onun asıl olarak ne'liğine ilişkin bir yargıya varamayacağımızı ifade ederken, bir yandan da geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki bağları kurmada hafızanın ve bilincin rolüne büyük önem vermekte, tıpkı uykuda zihnin yaptığı gibi, uyanırken de belleğin kendi zamansal gerçekliğini yarattığının altını çizmektedir. Bunun pratik anlamı, zaman akışında ardışık kipliklerin felsefi reddiyesidir.

Bu anlamda ilk elden denilebilir ki, Proustgil zaman bir "oluş" halidir. "Oluş" ise, -kuşkusuz bu anlamı da kapsamakla birlikte- varlıkların sürekli bir değişim içinde olmasını değil; zamanın durduğumuz yerden, bir merkezden görünen haliyle tanımlanamayacak bir akışta görünüm kazandığını ifade etmektedir. Bu akış, düzenli bir seyirde değildir; tam aksine belleğin ve istem dışının sıraya koymaları ve çarpıtmalarıyla örülü bir düzensizliğin yeniden ve yeniden üretimidir.

"Geçmiş yılları tekrar yaşarken kesintisiz bir süreklilik içinde, gün be gün değil de bir sabah veya akşam vaktinin serinliğinde ya da güneşinde donup kalmış, kapalı, kıpırtısız, değişmez, kayıp, her şeyden uzak bir yerin gölgesi altındaki anısında yaşadığımız için midir ki yalnızca dışımızda değil, rüyalarımızda ve gelişen kişiliğimizde de aşamalandırılmış olan, bizi hayatımız boyunca, yavaş yavaş, bir zamandan çok farklı bir diğerine yönelten değişikliklerle ortadan kalkıverir? Farklı bir yıldan alınmış bir anıyı tekrar yaşadığımızda, boşluklar dev unutuş yüzeyleri sayesinde, iki anı arasında adeta yükseklik farkından kaynaklanan bir uçurum, solunan havayla çevre renklendirmesinin, karşılaştırılması mümkün olmayan nitelikleri arasındaki bağdaşmazlığı buluruz."¹³

2. Ontolojik Yaratım Olarak Zaman

Zamanın bu şekilde ele alınışı birtakım sonuçları da beraberinde getirmektedir. Bunlardan ilki varlığın zamansallığına ve uzamsallığına ilişkindir. Zira onun bir oluş, akış hali olduğundan söz etmek, aynı zamanda onda görünüm kazanan fenomenler dünyasının ontolojisine ilişkin *zorunlu ilişkisellikten* bahsetmeyi gerektirir. Daha açık bir ifadeyle varlık ve zaman, *zorunlu ilişkisellik* içinde bulunan iki kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Proustgil zaman kavrayışından çıkarsanabilecek bu ilk sonuç ise, daha somut felsefi karşılığını Heidegger'in *Varlık ve Zaman'da*¹⁴ ifade ettiği bazı görüşlerde bulur.

Heidegger felsefesinde, Varlık ve Zaman birbirini var eden ve birbirinden ayıramaz kategoriler olarak bütünleştirilmektedir. Diğer bir ifadeyle Heidegger'e göre, Varlık zamandır; zaman ise Varlık. Zamanın,

¹³Marcel Proust, *Guarmantes Tarafi*, Çev. Roza Hakmen, 3. Baskı, YKY, İstanbul, 2000, s. 357; *Çiçek Açmış...*, a.g.e.,s. 166-167; *Swanlar'ın Tarafi*, a.g.e. ,s.415; *Albertine Kayıp*, Çev. Roza Hakmen, 3. Baskı, YKY, İstanbul, 2006, s. 52-53,145; *Yakalanan Zaman*, Çev. Roza Hakmen, 4. Baskı,YKY, İstanbul, 2005, s. 197-198, *Sodom ve Gomorra*, Çev. Roza Hakmen, 8. Baskı, YKY, İstanbul, 2005, s.146.

¹⁴Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, 2. Baskı,Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011.

varlığın dışında akan bir nesnellikmiş gibi görülmesini eleştiren Heidegger için Zaman, onun Dasein kavramıyla ifade ettiği (burada ve şimdi'de varolan) varoluş tarzına içkin bir *ilişkisellik*dir. Diğer bir ifadeyle Heidegger'e göre, Dasein dışındaki varlıkların zaman kavramı yoktur. Bunun nedeni ise zamanın Dasein'dan türeyen bir kavram olmasıdır. Nihai noktada bu, biraz önce yukarıda belirtilen *ilişkisellik* düzeyini belirginleştirmesi bakımından önemlidir. Birbirinin ayrılmaz ve onsuz düşünülemez parçaları olarak zaman ve varlık, tam da bu nitelikten dolayı, *ilişki* içinde değil *ilişkisellik* düzeyinde düşünülmelidir. Biraz daha açmak gerekirse iki kavramın ilişki içinde olduğundan söz etmek, onların esasen ayrı olduklarını ve fakat bazı vesilelerle etkileşim içine girmiş olduklarını ima etmektedir. İki kavramın *ilişkiselliğinden* söz etmek ise, onların öz ve nitelik itibarıyla birbirinden ayrı düşünülemez ilişkiler yumağı içine gömülü olduğunu ifade etmektedir.¹⁵

Bu noktada Proustgil ve Heideggeryen zaman anlayışı arasında bir paralellik kurulabilir. Nitekim hem Proust'ta hem Heidegger'de zaman, varlığın dışında konumlandırılmamakta, ötekileştirilmemektedir. Zaman, varlığın kendini açıklamasının, serimlemesinin bir kipi olarak görünmektedir. Zamanın varlıkla olan bu ilişkiselliği onun aynı zamanda sürekli bir devinim, oluş, akış halinde olmasının bir göstergesidir.

Proust ve Heidegger arasında kurduğumuz bu bağ çerçevesinde zaman mefhumunun bir oluş olarak açıklanması ikinci evrede, burada bizim olguya daha açık bir karşılık bulamamaktan dolayı bir neolojizm yaratmak pahasına "ontolojik yaratım" olarak adlandıracağımız başka bir sonucu doğurmaktadır.

Daha önce ifade edildiği üzere beşeri-tarihsel zaman kavramı, zamanın üçlü bölünmesi ile ilgili bir kabule dayanmaktadır. Burada insanın yapma-etmeleri bir düzen ve dizi halinde bölümlendirilmiş, tasnif edilmiştir. Bunun karşısında yer aldığını düşündüğümüz "ontolojik yaratım" olarak zaman ise, Heideggeryen açıdan varlığın kendini açıklama alanı olması bakımından ontolojik; bir değişim, dolayısıyla oluşumu ifade etmesi bakımından yaratımdır. Proustgil denklem açınsındansa zaman, bir yandan varlığa işaret etmekte, bir yandan da varlığın sürekli bir devinim halinde olması nedeniyle insanın kendini yeniden ve yeniden üretmesi olarak ortaya çıkmaktadır. Zira her şimdi, geçmişin ürünüdür. Bununla birlikte bu şimdi, geçmiş ve geleceği yapmaktadır da. Üstelik söz konusu şimdi, aslında hep bir geçmişe ya da geleceğe -bir şimdi'den söz edebiliyorsak bu ancak ve ancak o şimdi'nin geçmiş olması ile bir gelecekte söz edebiliyorsak o geleceğin şimdi haline gelmesi ile mümkündür- tekabül etmektedir. Dolayısıyla zaman gerçekte hep bir şimdi halidir. Paul Ricoeur bu durumu "zamanın üçlü diyalektiği" olarak isimlendirmekte ve Saint Augustinus'un *İtirafı*larından alıntılıdığı pasajla durumu örneklendirmektedir:

"...Şimdiki zaman artık yalnızca aşılın zaman olmakla kalmaz, şimdide var olan yönelim geleceği geçmişe iter; bunu da geçmişi büyütüp

¹⁵Bu bakış açısının kavramsallaştırılışı ve analizi için bkz. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minnesota, 1987.

geleceği azaltarak ve bu işlemi de geleceği tüketip her şeyin geçmiş olmasını sağlayana dek yapar. **(Sözelimi)**, bildiğim bir ilahiyi söylemeye hazırlanıyorum. Söylemeye başlamadan önce beklentim bu ilahinin bütününe yöneliktir; ama ilahiye başladığımda, beklentimin saptadıkları öğeler geçmişe atıldıkları an, bu kez belleğim onlara yönelir; ve etkinliğimin canlı güçleri, söylemiş olduklarımdan ötürü belleğe doğru, söyleyeceklerimden ötürü de beklentiye doğru yayılırlar. Bununla birlikte dikkatim oradadır, varlığını sürdürmektedir ve gelecek olanı geçmiş zaman durumuna geçirecek olan da bu sürmekte olan dikkatimdir. Bu eylem ne kadar ilerlerse ve ilerlerse, bekleyiş o oranda kısalmış, anımsayıp da o oranda büyür, ta ki bekleyiş bütünüyle sona erene, eylem bütünüyle bitip anımsayıp geçene dek.”¹⁶

İşte bu yüzden insan burada ve şimdidedir. Proustgil anlamda bu yüzden zaman, *ontolojik bir yaratım* sürecidir. Çünkü insan şimdiki zaman kipinden sürekli geçmiş ve gelecek yapmakta, ontolojik bir yaratım gerçekleştirmekte, “zamanın üçlü diyalektiğini” gündem maddesi yapmaktadır.

“Her olay bizde bıraktığı hatırayla geleceğe taşar şüphesiz; ama bununla kalmayıp, öncesinde de bir zaman işgal eder. Olayları önceden gördüğümüzde, meydana geldikleri şekilde görmediğimiz söylenecektir elbette; ama aynı dönüşüm hatıramızda da gerçekleşmez mi?”¹⁷

Dolayısıyla zaman ontolojik yaratımdır. Bu ontolojik yaratım alanı, varlığın kendini dolayısıyla dünyayı inşa ettiği yer olması açısından aynı zamanda Bilgi'nin/Hakikat'in kendini de sorunsallaştırır. Nitekim Proustgil denklem açısından Bilgi/Hakikat zamanın içinde dolayımlandığı ölçüde bizim eserimizdir.

“Ortasında yemek yediğimiz, sohbet ettiğimiz, gerçek hayatımızı sürdürdüğümüz şeyleri, ne kadar küçük olurlarsa olsunlar, biz aşırı büyütülmüş bir ölçekte görürüz...”¹⁸

Zamanla ilişkiseliliği çerçevesinde hakikatin bu göreliliğini, onun merkezizliliğine ya da başka bir açıdan çok-merkezliliğine bağlayan aşağıdaki satırlar konuyu somut düzlemde örneklendirmektedir:

“Herkes için bir tek sahne olduğunu öğrendiğimden beri, tıpkı bir kalabalığın ortasında olduğu gibi, diğer seyircilerin, insanın iyi görmesini engelleyeceğini düşünüyordum. Ama aksine, adeta her tür algının simgesi olan bir düzenleme sayesinde, her seyircinin kendisini salonun merkezinde sandığını anladım. Böylece bir olay kafamda açıklık kazandı:

¹⁶Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı:1. Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, YKY, İstanbul, 2007.

s. 51-52.

¹⁷Proust, *Mahpus*, Çev. Roza Hakmen, 4. Baskı, YKY, İstanbul, 2005, s. 396; *Çiçek Açmış...*, a.g.e., 147, 165, 179, 181, 183, 197; *Swanlar'ın Tarafı*, a.g.e, s. 187, *Sodom ve Gomorra*, a.g.e, s.146-147; *Albertine Kayıp*, a.g.e.,127- 128; *Yakalanan Zaman*, a.g.e., 272, 279, 282, 294.

¹⁸Proust, *Guarmantes Tarafı*, a.g.e., 94, 333; *Çiçek Açmış...*, a.g.e.,s. 40, 164,166-167, 459; *Swanlar'ın Tarafı*, a.g.e. , s. , 88, 264, 415; *Albertine Kayıp*, a.g.e.,52-53,81,95,145,108, 160, 242, 267; *Yakalanan Zaman*,a.g.e.,s. 148,149, 180,197-198, 212-213; *Sodom ve Gomorra*, s. 112, 146.; *Mahpus*, a.g.e.,7,72-73,91-92,97, 223, 331.

*Françoise'ı bir keresinde bir melodram seyretmeye göndermişlerdi; yeri üçüncü balkondaydı; döndüğünde, en iyi yerin kendisinininki olduğunu, yerini uzak bulmak yana, perdenin esrarengiz, canlı yakınlığından ürktüğünü söylemişti.*¹⁹

Bu aşamada ontolojik yaratımın oluşumunda insan zihninin bunu nasıl gerçekleştirdiği bir soru olarak kalır. Proustgil denklemde ise bunlar bellek -istemli ve istemsiz olarak ikiye ayrılır- ve alışkanlık olarak ortaya çıkar. Beckett'in ifadesiyle, "bellek ve alışkanlık zaman kanserinin yüklemeleridir."²⁰ Bellek ve alışkanlığın nesnelere, diğer bir ifadeyle kullanılan somut alet-edevat ise, göstergelerdir.

Deleuze'ün ifade ettiği biçimiyle göstergeler "dünyayı deşifre etmenin ve yorumlamanın araçlarıdır."²¹ Bu göstergeler kişiler, nesnelere, maddeler tarafından yayılırlar. Bu göstergelerin farklı kişiler tarafından aynı anlamları karşılamaması ilişkisel dünyaların çokluğuna neden olmaktadır. Sevilen kişiden gelen bir mimik, Balbec'teki çan kuleleri, Odette'in çiçekleri, Guermantes Dükü'nün bir selamı, Albertine'in yüzündeki ben gibi pek çok gösterge, nesneden yayıldığı şekliyle değil, anlatıcının onu anlamlandırdığı haliyle varlık kazanır.²²

*"Hayatın sunduğu bir imge, bize o anda birbirinden çok farklı sayıda izlenim getirir. Örneğin daha önce okunmuş bir kitabın kapağının görüntüsü, başlığındaki harflere eski bir yaz akşamının mehtabını işlemiştir. (...) Bir saat, sadece bir saat değildir; kokularla, seslerle, projelerle ve iklimlerle dolu bir kaptır. Gerçeklik dediğimiz şey, bizi aynı anda sarmalayan bu izlenimlerle hatıralar arasındaki bağlantıdır. (...) Zamanımızı boşa harcadığımızı sandığımız anda aslında göstergelerin çıraklığını yaptığımızı fark ederiz."*²³

Bu aşamada varlık ile zaman arasında kurulan ilişkiselliğe benzer şekilde gösterge ile özne arasında kurulacak bir ilişkisellikten söz etmemiz mümkündür. Zira burada zaman dolayımıyla özne ile gösterge karşılıklı etkileşim halinde birbirini değiştirmekte ve dönüştürmektedir. Diğer bir ifadeyle bir göstergenin anlamı, onunla ilk karşılaştığı anda değil, sonraki bir dönemde öznenin dünyasına tercüme edilmektedir. Deleuze, Proust'un eserinde göstergelerin boş sosyete göstergeleri, aşkın aldatıcı göstergeleri, duyusmanabilir maddi göstergeler ve son olarak da (bütün diğer göstergeleri dönüştüren) temel sanat göstergeleri biçiminde farklı dünyaları oluşturduğunu ifade etmektedir.²⁴ *Kayıp Zaman'ın İzinde'nin* meşhur madlen bisküvi pasajından başka Beckett, eserin bütünselliğinde anlam kazanan on önemli gösterge tespit etmektedir.²⁵ Bu göstergeler *Kayıp Zaman'ın İzinde'nin* anlatıcısına farklı bir anlam dünyasının kapılarını

¹⁹Proust, *Çiçek Açmış...*, a.g.e., s.21, *Mahpus*, a.g.e., s.17; *Albertine Kayıp*, a.g.e., s.79-80.

²⁰Beckett, a.g.e., s.28.

²¹Gilles Deleuze, *Proust ve Göstergeler*, Çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2004, s.13.

²²Proust, *Yakalanan Zaman*, a.g.e., s. 197,186, 215.

²³a.g.e, s.207.

²⁴ Deleuze, a.g.e., s.22.

²⁵ Beckett, a.g.e., s. 40.

açmaktadır. Örneğin anlatıcının bir deneyimi olarak “ayakkabı bağlama” işlemi ilk görünümünde kişi için hiçbir şey ifade etmemiştir: Anlatıcı bu sırada anneanesiyle birlikte Balbec’te, tatildedir. Grand Hotel adında bir yerde kalmaktadırlar. Otele yerleştikleri akşam anneanesi anlatıcının ayakkabı bağlarını çözer. Giyinmesine yardım eder. Anlatıcının sadece anlatmış olmak için dillendirdiğini düşünebileceğimiz, eserin ikinci cildinde geçen ufak bir ayrıntı... Böyle olmadığını *Sodom ve Gomorra*’da anlarız.²⁶ Zira bu ciltte anlatıcı ikinci kez Grand Hotel’dedir. Ancak, şimdi anneanesi yoktur. Ölmüştür. Ne var ki anlatıcı için bu ölüm gerçeklik kazanmamıştır; çünkü ne onun ölümünü gördüğünde ne de sonrasında, bu ölümü içselleştirememiştir. Otel odasına geldiğinde de anneanesi anlatıcının aklının ucundan bile geçmez. Bu durum, o, ayakkabılarının bağlarını çözmek için eğildiğinde son bulur. Bu hareketle anneanesinin varlığına ve ölümüne ilişkin bütün bir maziye zihninde -istemeden- kurar. Gösterge, anlam bulmuştur. Göstergenin bu *yakalanan* anlamı, göstergenin kendi içinde gelişmesiyle varlık kazanmıştır; bu nedenle sorun daima zamansaldır ve hakikat de daima zamanın hakikatidir.²⁷ Burada altını çizmek gerekir ki söz konusu anlamın bulunması, basit bir çağrışım ya da anımsamanın ürünü olarak ortaya çıkmamaktadır. Bellek başat aktör olarak rol oynamakta, burada geçmiş adeta yeniden kurmaktadır.

Proustgil denklem bu çerçevede göstergelerin dünyasını şekle sokan belleği ikiye ayırır: istemli ve istem dışı. İstemli bellek, “...adeta geçmiş zamanın üzerine tutulmuş bir mercek gibi işlev görür. İsteddiği imgeleri büyütür, istediklerini küçültür. Seçtiği imgeler, hayalgücünün seçtikleri kadar keyfi ve bir o kadar gerçeklikten uzaktır; sunduğu malzemede geçmişe ait hiçbir şey yoktur, sadece bizim kaygımızın ve oportünizmimizin bulanık ve tekdüze bir yansıtması vardır.”²⁸ Bu nedenle istemli bellek, maziye parçalar, birleştirir, durmadan yeniden kurar. Demek ki, istemli belleğin geçmişi iki bakımdan görecelidir: “olduğu şimdije ve artık geçmiş olduğu şimdije göre; bu da belleğin geçmişi doğrudan kavramadığı, onu şimdilerde yeniden oluşturduğu anlamına gelir.”²⁹ İstemli belleğin en büyük yardımcısı ise alışkanlıktır. “Onun işlevlerini genel yasalara bağlayan alışkanlık, zihinle yaptığı sözleşmeye karşılık kişiye önyargıların ve yapma-etmelerin tekrarının vereceği güvenliği sağlar. Böylece istemli bellek, alışkanlığın hükümleri altında hareket ederek kendi gerçekliğini yaratmada hiçbir sıkıntı çekmez.”³⁰ İstem dışı bellek ise, bir göstergenin istemsiz ve tesadüfi olarak karşımıza çıkması neticesinde harekete geçtiği için, maziye ait hakikatlerin kendini açması niteliğindedir. Diğer bir ifadeyle istem dışı

²⁶Proust, *Sodom ve Gomorra*, a.g.e., s. 164-174.

²⁷Deleuze, a.g.e., s.25.

²⁸Beckett, a.g.e., s.37.

²⁹Deleuze, a.g.e., s.64. W. Benjamin ise, Proust’un bir idealist olarak görülebileceğini belirtmekle birlikte, eseri yorumlamada bunun esas alınmasını bir hata olarak değerlendirmektedir. bknz: Benjamin, a.g.e., s.111.

³⁰Proust, *Çiçek Açmış...*, a.g.e., s.40,175,197,208,220,221,257, *Swann’ların Tarafı*, a.g.e., 14, 16; *Yakalanan Zaman*, a.g.e., 146,293,302,303,328,329; *Sodom ve Gomorra*, a.g.e., 162,290,291; *Mahpus*, a.g.e, 23,41; *Albertine Kayıp*, a.g.e., 89, 254,265; *Guarmantes Tarafı*, a.g.e., 57,107.

bellek bir göstergeyle ayaklandığında, o göstergenin karşıladığı bütün gerçekliği olduğu gibi gözler önüne serer.

“İçinde bulunduğum mekan derhal galip gelmese, sanırım bilincimi kaybederdim; çünkü geçmişin bu dirilişleri var oldukları o bir saniye boyunca, o kadar mutlaktırlar ki gözlerimizi karşımızdaki odayı görmeyip ağaçlıklı yolu...”³¹

Anlatıcı için böylesi anlar, ahistoriktir. Adeta tarihin dışına çıkmıştır. Rastlantı eseri bir göstergenin anlamını açığa vurmaıyla oluşan bu anlar “bir Platoncu olarak nitelenebilecek Proust”³² için, yetkinleşmeye, İdealar dünyası ile denkleşmeye tekabül etmektedir.

Ne var ki sınıflamamanın bu aşaması Proustgil zaman kavrayışını çelişkili hale getirmektedir. Zira sürekli yeniden oluşturulan merkezsiz bir hakikat-zaman sarmalı içinde özellikle istemsiz belleğin tarih-dışı olarak geri çağırıldığı mutlak anlar, zamanı ontolojik bir yaratım olarak düşünmeye ket vurmaktadır.

Proustgil denklemin çelişkilerinden biridir bu. Bununsa aslında Proust’un Platonik epistemolojisi ile alakalı olduğunu belirtmek gerekir. Diğer bir ifadeyle Hakikat’in kendini serimlediği yayılım alanı olarak Sanat’tan söz eden Proust için, böyle bir Hakikat’in varlığından söz etmek, hakikatin zamansallığı hakkında ifade ettiklerini yerle yeksan ediyor gibi görünmektedir. Bu aşamada Proust’un epistemolojisi için bir ayrıma gitmek, ardından da onun Bergsoncu “süre” kavramından ayrıştığı noktaları göstermek, önümüzdeki güçlüğü aşmak için faydalı görünmektedir.

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki *Kayıp Zaman’ın İzinde*’nin dünyasında zaman; boşa harcanan zaman, kayıp zaman -ama aynı zamanda ele geçirilen zaman- ve yakalanan zaman olarak bölümlere ayrılmıştır.³³ Bunlardan ilki sosyete göstergelerine (örneğin aristokratik yaşamın ayrılmaz parçalarından kabul günleri), ikincisi aşk göstergelerine (örneğin Odette’in Swann’a attığı bir bakış), üçüncüsü duyumsanabilir göstergelere (örneğin Grand Hotel’de çözülen ayakkabı bağları), sonuncusu ise sanat göstergelerine (örneğin ressam Elstir’in çizdiği tablolar) karşılık gelmektedir. Boşa geçirilen zamandan yakalanan zamana, göstergelerin dünyasından oluşturulan dünya, çizgisel olarak değil bir spiral şeklinde gerçekliği kuşatmaktadır. Dolayısıyla Proustgil epistemolojide sanat Hakikat’in özü olarak ortaya çıkmakla birlikte bu öz, kendini zamana yayarken farklı görünüşler arz etmektedir. Boşa harcanan zamandan yakalanan zamana doğru gelişerek -ilerleyerek değil- giden bu spiralin her bir aşamasında yer alan gerçeklik düzeyi, bu anlamda özler bakımından anlam ifade etmektedir. Her bir zamansal düzey diğerini kapsamakta ve bu kapsayıcılığından dolayı örneğin kayıp zaman, boşa harcanan zamanı içine almaktadır. Bu anlamda istem dışı belleğin ürünleri kayıp zamanın göstergeleri ile başlamakta, zamanın bir “ontolojik yaratım” oluşu ise yakalanan zamana kadar gelen aşamalara eşlik etmektedir. Yakalanan

³¹Proust, *Yakalanan Zaman*, a.g.e., s. 178,183.

³²Deleuze, a.g.e., s.12.

³³Deleuze, a.g.e., 23-33.

zaman bu anlamda spiralin en tepe noktasından tekrar kendi içine kapanmaktadır.

Bu noktada Proust'u öğrencisi olduğu H. Bergson ile birlikte düşünmek mümkündür. Ne var ki yazar kendi anlayışının Bergson'la bire bir uyuşmadığını dile getirmiştir.³⁴

Söz konusu ayrışma özellikle Proust ve Bergson'un geçmişe ilişkin yaklaşımında somutluk kazanmaktadır. Zira Proust'a göre mazi, zamanın iki âni arasında bir rastlaşma sayesinde yaşanabilir, deneyimlenebilir. Burada istem dışı bellek hareket alanını bulur. Oysa Bergson'a göre bu mazi, saf anı ya da geçmiş yaşantının alanına ait değildir.³⁵ Bergson için geçmiş, ona ait olan Süre kavramı içerisinde ayrı ve özel bir alana işaret etmektedir.³⁶ Kısaca Bergson'da Süre, mutlak ve bölünmez bir hakikat olarak yaratım ve evrimin dinamiği olarak görülmekte, geçmiş, şimdi ve gelecek bir bütün halinde anlamlandırılmaktadır. Proust ise, Bergson gibi mazinin "oradaki ontolojik varlığından" söz etse de, onu bugünde şekillendirdiğimizi ifade etmektedir. Diğer ifadeyle, Bergson'un şimdi geçmişin ürünüdür dediği yerde, Proust geçmiş şimdinin ürünüdür demektedir.

3. Kayıp Zamanı Yakalamak

Proustgil denklemin zamana ilişkin yaklaşımının genel hatlarını bu şekilde çizdikten sonra bu yaklaşımdan türeyen ve Zaman-Hakikat/Bilgi ilişkiseliliği sorununu yakından ilgilendiren birtakım sonuçlara varmak mümkündür. Nitekim bu ilişkisellik bir ciltten bir sonraki cilde genişledikçe kendini daha net bir şekilde gösterir.

Bu çerçevede varabileceğimiz ilk sonuç Hakikat arayışının son bulmazlığıdır. Çünkü onun, -tanımından ve zamanla olan ilişkisinden dolayı- erişilecek bir nokta olarak nerde olduğu bilinemez. Heideggeryen cümlelerle ifade edilirse, "ölümü olan ve zamanla geçip giden olarak Dasein"³⁷ nereden

³⁴Marcel Proust, *Sainte-Beuve'e Karşı*, Çev. Roza Hakmen, Doğu-Batı, İstanbul, 2006, s.61.

³⁵Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, Çev. Hakan Yüceler, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 90.

³⁶ Özetle söylenirse Bergsoncu süre, deneyimin doğrudan sunduğunu aşan ve nesnelere özünde yer alan özellikleri kavramamızı sağlayan bir yeti olarak sezgi vasıtasıyla kavranan bir bilinç durumuna işaret eder. Bu bilinç durumu içinde, sürekli bir akış halinde hareket eden bellek geçmişi, şimdiyi sürekli farklı gelecek olasılıkları yeniden yorumlayarak var eder. Dolayısıyla uzamsal yüklemelerinden arındırılmış Süre, zamanın kipliklerini sonsuz bir şimdi haline dönüştürür. Burada Bergson hakkında ifade edilenler ve daha detaylı bilgi için: Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi (Yeniçağ)*, Çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul, 1996, s. 153-176; Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, Çev. Hakan Yüceler, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2005; Armand Cuvillier, *"Bergsoncu Sezgicilik", Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler*, Der. Armand Cuvillier, Çev. M. Mukadder Yakuboğlu, Bilim ve Sanat Kitabevi, Ankara, 1996, s.151; D. Kurtoğlu Taşdelen, *"Bergson'un Metafizik Özgürlük Anlayışı"*, *Felsefe Tartışmaları*, S. 31, s. 69-86.

³⁷Martin Heidegger, *Zaman ve Varlık Üzerine*, Çev. Deniz Kandı, A Yayınevi, Ankara, 2001, s.15

geldiğini ve nereye gideceğini bilemeden buradadır ve süreçsel varlığı, bir Hakikate erişme olasılığını hep gelecek bir zamana erteler. Tıpkı kayıp zamanın yakalanan zamana doğru açılırken, yeniden kendi içine kapanmasında olduğu gibi...

İkinci olarak, hakikat zaman içinde bir ilişkisellik neticesinde yaratılmaktadır. Bu nedenle aslında gerçek, iki kişiliktir.

*"Sağlam bir düşünce, gücünün birazını itiraz edene iletir. (...) Sonuçta, varılan hüküm bir bakıma, tartışmakta olan iki kişinin ortak eseridir."*³⁸

Bu anlamıyla hakikat bir dış besleyene muhtaçtır. Onun inandırıcılığı ötekinden gelecek olan, sürekli onay ve/veya hatırlatmaya bağlıdır.

*"Ne var ki böyle bir evlilik çerçevesinde söz konusu kişinin kafasında kurduğu hayaller, tüm hayaller gibi, solup tamamen silinmemek için, dışarıdan beslenmeye muhtaçtır. En büyük hayaliniz, size hakaret etmiş olan adamı küçük düşürmektir. Ama ülke değiştirir ve bir daha adını bile duymazsanız, düşmanınız sonunda bütün önemini kaybedecektir."*³⁹

Dolayısıyla tıpkı nasıl göründüğümüzü bilemeyişimiz gibi - Proustgil denklemdeki istemli ve istem dışı belleğin çalışma koşullarından dolayı- Hakikatin nesneliliğinden de söz edemeyiz.

*"Hayatın en ilgisiz görüntülerinde bile düşünceyle yüklü olan gözümüz, tıpkı klasik bir trajedi gibi, olaya katkısı olmayan bütün görüntüleri eler ve sadece hedefi anlaşılır kılabilecek olan görüntüleri tutar. Ama olaya bakan bizim gözümüz yerine tamamen maddi bir merceğe, bir fotoğraf levhası olsa, o zaman mesela Fransız Enstitüsü'nün bahçesinde göreceğimiz şey, fayton çağırılmaya yeltenen bir akademisyenin dışarı çıkışı yerine, sanki sarhoşmuş ya da yerler buzla kaplıymış gibi sendelemesi, arkaya devrilmemek için gayretleri, düşerken çizdiği parabol olacaktır..."*⁴⁰

Üstelik bu sürece gerçekliğin çeşitli ölçülerde benimiz tarafından baskılanması ve unutulmuş mekanizmaları eşlik eder.

*"Küçük çetede ki arkadaşlarımdan, hangisi olursa olsun son gördüğüm çehresi, doğal olarak hatırladığım tek çehresi olurdu; çünkü bir kişiyle ilgili hatıralarımızdan, gündelik ilişkilerimizin acil çıkarlarına katkısı olmayan bir şeyi zihnimize eler. Zihin geçmiş günlerin zincirini elinde tutmaya çalışmaz..."*⁴¹

Ne var ki bu yaratım sürecinde en fazla payı o yarattığımız şeye ilişkin inancımıza vermemiz gerekir.

"Somut gerçekler, inançlarımızın yaşadığı aleme nüfuz edemez, bu inançları doğurmadıkları gibi, öldüremezler de; onları sürekli olarak yalanlasalar da, zayıflatamazlar; ardı arkası kesilmeyen bir felaketler veya

³⁸Proust, a.g.e., *Çiçek Açmış...*, a.g.e., s. 122; *Guarmantes...*, a.g.e., s. 61, 143.

³⁹Proust, a.g.e., *Çiçek Açmış...*, a.g.e., s. 41; *Guarmantes...*, a.g.e., s. 342.

⁴⁰Proust, *Guarmantes...*, a.g.e., s. 124; *Çiçek Açmış...*, a.g.e., s. 48,49; *Yakalanan...*, a.g.e. s.316; *Sodoma ve Gomorra*, a.g.e., s.461; *Albertine...*, a.g.e., s.52,53.

⁴¹Proust, *Çiçek Açmış...*, a.g.e., s. 59, 460.

*hastalıklar silsilesi, bir aileyi, Tanrı'nın iyiliği ya da aile doktorunun yeteneği konusunda şüpheye düşüremez.*⁴²

İnançların doğasından kaynaklanan ikna edicilikten dolayı da, istemli ve istem dışı belleğin ürünleri olarak ortaya çıkan zamansal gerçek, "nesnelere dünyasında var olduğu" düşünülen gerçekliğe yeğlenir.

*"Gerçekte bizi sevmeyen kişinin, tek başımızayken, aksine bize ilan-ı aşk ettiği, hayallerle keyfimizce tamamladığımız tatlı hatıraları, gerçek bir görüşmeye kat kat tercih ederiz. Azar azar, arzularımızın birçoğunu içine katarak istediğimiz kadar tatlı kılabilceğimiz bu hatıraları, artık keyfimizin istediği kelimelerle konuşturamayacağımız, yeni soğukluklarına, beklenmedik şiddetlerine maruz kalacağımız bir varlıkla yüz yüze geleceğimiz, geciktirilmiş görüşmeye, bin kat tercih ederiz."*⁴³

Bu durum en baştaki çıkarımımıza geri dönmemize neden olmaktadır. Diğer bir ifadeyle öteki ile etkileşim halinde ve onun onayıyla yarattığımız gerçek, ne kadar başka süreçlerle değillenirse değillensin, bizim için inandırıcı olmaya devam eder. Öteki ile kurulan bu ilişkisel bağ nihai aşamada varlığın Zaman-İçindeliğinin hem bir nedeni hem bir tasdikidir.⁴⁴

Bu aşamada vurgulanması gereken en önemli nokta, Proustgil denklemde hakikatin göreceliği ile Hakikat'ın değişmezliği arasındaki ayrımdır. Zira Proust için Hakikat, her ne kadar zamanın içindeliğimizden ve onun akıyor olmasından dolayı farklı görünümde yeniden ve yeniden yaratılıyor olsa da, en nihayetinde nesnelere özünde var olan bir Hakikat tasarımı da mevcuttur. Bu Hakikat kendini sanat alanında açığa çıkarmaktadır. Bu nedenle sanatçıyı da fildişi kulesine yollamaya niyetli görünür. "Hakikat" düzeyinden, Hakikat alanına geçiş ise, zamanın kendini açmasının değişik görünümünde vücut bulmaktadır (boşa geçirilen zamandan yakalanan zamana). Proust, gerçeklik düzeyinde yaptığı bu ayrım sayesinde bir yandan bilginin görecelileştirilmesinin önünü almakta -bu sorun öğretmeni Bergson tarafından sezgi yetisi aracılığıyla karşılanmaya çalışılmaktadır-, bir yandan da onun mutlaklaştırılmasının karşısında yer almış olmaktadır.

Bu yönler itibarıyla hakikatin göreliliği ve fakat Hakikat'ın mutlaklığı arasında gidip gelen Proustgil denklem başta tarih disiplini olmak üzere günümüz sosyal bilimler dünyasını kuşatan post-modern sorulara 20. yüzyılın hemen başında göz kırpmış olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim işaret ettiği çoklu zamanlar ve anlamlar, bugünün çoklu yorumlar dünyasını sanki önceden haber verir gibidir. Bu nedenle *Kayıp Zamanın İzinde*, edebi değerinin ötesinde *polifonik*⁴⁵ bir anlamlar

⁴²Proust, *Swann'ların...*, a.g.e., s.153; *Çiçek Açmış...*, a.g.e., 68, 458; *Albertine...*, a.g.e., 33, 39; *Guarmantes Tarafı*, a.g.e., 347; *Mahpus*, a.g.e., 136, 187, 341, 342.

⁴³Proust, *Çiçek Açmış...*, a.g.e., s.174,175.

⁴⁴Burada Levinas, Heidegger'in ifade ettiği ve Dasein'in varoluştan ilişkisellik içinde bulunduğu tezini redderek, Varlık'ın varoluş itibarıyla yalnız olduğunu; ancak girdiği ilişkiler neticesinde varoluş kazandığını iddia etmekte, bu itibarla Heidegger'den farklı olarak ontolojik bağlamda iki düzey tespit etmiş bulunmaktadır. Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, Çev. Zeynep Direk, Metis Yayınları, İstanbul, 2005, s.76.

⁴⁵Mikhail Bakhtin, *Karnavaldan Romana*, Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı, İstanbul, 2001.

silsilesinin beşiği olarak kendi iç mantığını olumlarcasına yeniden ve yeniden değerlendirilmesi gereken bir kült roman olma özelliğini koruyarak, bizleri hikâyenin başlangıcına göndermektedir. Diğer bir ifadeyle, geçmiş ve gelecek olasılıklarımızın billurlaştığı şimdiye.

Sonuç Yerine

Bir nehir romandır *Kayıp Zamanın İzinde*. Bilinç akışı tekniğiyle yazılan eserde varoluşsal bir hesaplaşma, nesnelere ruhuna nüfuz ediş, aydınlanma ve keşif yolculuğu söz konusudur. Bu yolculuk her ne kadar aşk, politika, alışkanlık, kıskançlık, eşcinsellik, aristokratik gelenekler, burjuva dünyası gibi çok katmanlı öğelerle donatılmışsa da tüm öğelerin etrafında dolandığı tek bir önemli tema vardır: Zaman.

Eserin zaman kavrayışında, geçmiş, gelecek, içinde bulunulan an iç içe geçmiştir. Öyküsel zamanda (şimdi) çok önemli şeyler olmaz. Anlatıcı ya bir tiyatro salonunda, ya bir otel odasında, ya bir aristokrat ailenin gösterişli kabul salonunda ya da deniz kenarındadır. Bazen de çayına batırıldığı bir madlen bisküvinin tadına dalıp gitmiştir. Mekân ya da durum anlatıcının önüne ne şekilde gelirse gelsin devrede olan hep onun bilincidir. Her bir vaziyette, geçmişte yaşanmış ve geçmişin izdüşümleri şimdiki âna yansımıştır. Bu, bir anlamda insanın geçmişini yeniden yaşamasıdır. Geri dönüşlerle hâlihazırdaki geçmişin izleri, çağrışımları, etkileri anlatılırken, yaşanan ve geçmiş, zihinde âdeta birbirine karışmıştır. Nesnelere, görüntülere bireye bir şeyler çağrıştırırken, içinde bulunulan an, geçmişte yaşanan ve gelecekte yaşanacak olan olayları anlamaya kapı aralamaktadır.

Eserin bu yapısından kaynaklanan izdüşümler, gerçekliğin hep yeniden ve yeniden üretilmesine hizmet eder. Diğer bir ifadeyle geçmiş ve gelecek, her zaman şimdinin boyunduruğu altında kendini açıklamaktadır. Bellek ve alışkanlıkla örülen yaşama ait parçalar, göstergelerden oluşturulan dilin okuyucuya tercüme edilmesiyle sürekli değişik anlamlarla donatılır. Bu, geçmiş ve geleceğin hep bir şimdiye karşılık geldiği iddiasına tekabül eder.

Zamanın bu şekilde konumlandırılışı bir yandan Heideggeryen varlık ve zaman anlayışı ile kesişirken, bir yandan da Bergsoncu Süre'den "orada, ontolojik anlamda varolan bir maziye" reddetmesiyle ayrılır. Hakikat arayışının bir tezahürü olarak Proustgil denklem bu aşamada, hakikati kendi çok anlamlılığı içinde yeniden formüle ederek, ona bir takım sonuçlar bağlar. Bunlar arasında Hakikat'in öteki ile olan ilişkisellik neticesinde kolektif olarak ortaya çıkarılması, Hakikat'in ona olan inancımızla doğru orantılı olarak ikna edici olması, merkezsizliği ve çok-boyutluluğu sayılabilir.

Nihai aşamada Proustgil denklemde Hakikat ile hakikat arasında çizilen ayrım iki kutup arasındaki bir dengede ağırlığını bulmaktadır. Zaman içinde göstergelerden kurulan dünyanın yeniden ve yeniden oluşturulması ise, sosyal bilimlerin temel epistemolojik sorunları bağlamında anlam kazanırken, Hakikat noktası olarak sanatın gösterilmesi paralelinde bilginin göreliliği sorunsallaşmaktadır. Diğer bir ifadeyle sanat, felsefe, din ve bilim

Zaman-Hakikat İlişkiselliği Sarmalında Proustgil Denklem: Kayıp Zamanın İzinde

arasındaki ayrımları sorgulayan post-modern tartışmalara edebi bir kaynak olarak Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde*'si, zengin bir rezerv niteliğindedir.

KAYNAKÇA

- Aysevener, Kubilay, **Collingwood'un Tarih Felsefesi**, İmge Kitabevi, Ankara, 2001.
- Bakhtin, Mikhail, **Karnavaldan Romana**, Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı, İstanbul, 2001.
- Bataille, Georges, **Edebiyat ve Kötülük**, Çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.
- Beckett, Samuel, **Proust**, Çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 1999.
- Benjamin, Walter, "**Proust İmgesi**", **Son Bakışta Aşk**, Çev. Orhan Koçak, 4. Basım, Metis Yayınları, İstanbul, 2006.
- Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- Cuvillier, Armand, "**Bergsoncu Sezgicilik**", **Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler**, Der. Armand Cuvillier, Çev. M. Mukadder Yakuboğlu, Bilim ve Sanat Kitabevi, Ankara, 1996.
- Çüçen, Abdülkadir, **Heidegger'de Varlık ve Zaman**, Asa Kitabevi, 2. Baskı, Bursa, 2000.
- Deleuze, Gilles, **Proust ve Göstergeler**, Çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2004.
- , **Bergsonculuk**, Çev. Hakan Yüceler, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Guattari, Felix ve Gilles DELEUZE, **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**, University of Minnesota Press, Minnesota, 1987.
- Heidegger, Martin, **Zaman ve Varlık Üzerine**, Çev. Deniz Kanıt, A Yayınevi, Ankara, 2001.
- , **Varlık ve Zaman**, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.
- Jenkins, Keith, **Tarihi Yeniden Düşünmek**, Çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi, Ankara, 1991.
- Levinas, Emmanuel, **Zaman ve Başka**, Çev. Zeynep Direk, Metis Yayınları, İstanbul, 2005.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, **Felsefeye Giriş**, Remzi Kitabevi, 5. Basım, İstanbul, 2000.
- Proust, Marcel, **Guarmantes Tarafı**, Çev. Roza Hakmen, 3. Baskı, YKY, İstanbul, 2000.
- , **Çiçek Açmış Genç Kızların Gölgesinde**, Çev. Roza Hakmen, 9. Baskı, YKY, İstanbul, 2001.
- , **Sodom ve Gomorra**, Çev. Roza Hakmen, 8. Baskı, YKY, İstanbul, 2005.
- , **Mahpus**, Çev. Roza Hakmen, 4. Baskı, YKY, İstanbul, 2005.
- , **Yakalanan Zaman**, Çev. Roza Hakmen, 4. Baskı, YKY, İstanbul, 2005.
- , **Swann'ların Tarafı**, Çev. Roza Hakmen, 6. Baskı, YKY, İstanbul, 2006.
- , **Albertine Kayıp**, Çev. Roza Hakmen, 3. Baskı, YKY, İstanbul, 2006.

- , **Sainte-Beuve'e Karşı**, Çev. Roza Hakmen, Doğu-Batı, İstanbul, 2006.
- Riccoeur, Paul, **Zaman ve Anlatı:1. Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis**, YKY, İstanbul, 2007..
- Russell, Bertrand, **Batı Felsefesi Tarihi (Yeniçağ)**, Çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul, 1996.
- Taşdelen, Kurtoğlu, D., "*Bergson'un Metafizik Özgürlük Anlayışı*", **Felsefe Tartışmaları**, sayı 31., 2005.
- Tiedemann, Rolf, "*Tarihsel Materyalizm veya Siyasal Mesihçilik*", **Frankfurt Okulu**, Der. H. Emre Bağce, Çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, Doğu-Batı, Ankara, 2006.