

İKLİMLE(N)MEK: İKLİM DEĞİŞİKLİĞİ VE GEÇİŞKEN BEDENSELLİĞİN “YOĞUN ZAMANI”¹

Astrida Neimanis ve Rachel Loewen Walker

Çeviren: Özlem Aslan

Egemen “iklim değışikliği” tahayyülüne göre, iklim, bizim, ayrıcalıklı Batı ülkelerindeki hava ve çevre ile ilgili deneyimlerimizden uzaktadır ve onlardan soyutlanmıştır. Dahası, iklim değışikliği söylemi ya geleceği kontrol etmeye dair neoliberal ilerleme anlatıları içine ya da geçmişı geri getirmeye dair sürdürülebilirlik anlatıları içine yedirilmiştir. İkisi de bizim iklimdeki payımızı görünmez kılar. Bu makale farklı bir iklim değışikliği tahayyülü önerir. Feminist yeni materyalist kuramlardan faydalanarak –özellikle Stacy Alaimo, Claire Colebrook ve Karen Barad’dan- iklim değışikliği ile ilişkimizi “iklimle(n)mek” (*weathering*) olarak tarif ediyoruz. Bedenlerimizi iklim arşivleri ve gelecek iklimlerin yapıcıları olarak yeniden tahayyül etmek için “yoğun zaman” –bugün, gelecek ve geçmişin geçişken bedensellik bağlamında birbirini içermesi- zamansal çerçevesini öneriyoruz. Bunu yaparak, iklim değışikliği ile ilgili zamansal anlatıları yeniden düşünebilir ve iklimsel fenomenlere karşı feminist bir duyarlılık etiği geliştirebiliriz. Bu proje, bize, iklimin efendileri olmadığımızı hatırlatır. İklim, yalnızca mekânsal olarak “içinde” olduğumuz bir şey de değildir. İklim-bedenler (*weather-bodies*) olarak, iklim bağlamındaki ilişkiyel eylemlerin bir parçasıyız; iklim-zamanını yapanlarız. Hep birlikte dünyayı iklimliyoruz.

Giriş: Yeni Bir İklim Değişikliği Tahayyülüne Doğru

“Eğer iklim değışikliği diye birşey varsa, belki de şöyle bir şeye benziyordur: hâlihazırdaki iklimin mutasyonunun (ısınma, incelme, değışkenlik gösterme) yanı sıra iklim diye bildiğimiz şeyin başkalaşması.” (Colebrook 2012, 36)

Grand Manan Adası, New Brunswick, Ağustos ayı. Kökleri kaderine boyun eğmiş korunmasız bir halde taşlık çıkıntılarının etrafını saran Swallowtail’deki ladin ağaçları. Fundy’nin sürprizleri olmayan meteorolojisi ile varolmak için yaratılan bu kerestelik hayatlar güçlü omurgalarını sürekli rüzgara vererek durmaksızın salınırlar. Çoklu halkalardan oluşan varlıklarına ait iklim-arşivlerinin anlatacak hikayeleri var; bir kasırganın karaya ulaşmasına; ya da denizden gelen bir fırtınanın yönüne dair; kıyı şeridindeki kuraklıklara dair, ve yarım gün süren gelgitlere; ve deniz sisinde filtrelenen Atlantik güneşine ve sonbahar sisine ve hiçliğin berrak maviliğine dair. Yeryüzünün sıcak nefesi, yağmurunun sert darbeleri, yumuşak karı ile gelen rahatlama,

tendonlarımı, yürüyüşümü, bedenimin haleti ruhiyesine dair gelgitleri ve akışı nasıl şekillendiriyor? Tıpkı bu ağaçlar gibi, hepimiz ve her birimiz havadan iklimleniyoruz.

Her ne kadar bir aciliyet ve yaklaşan bir kriz çerçevesinde tartışılrsa da, “iklim değişikliği” Batı toplumlarında soyut bir nitelikte ele alınır. Eriyen buzullar ve yükselen deniz seviyeleri gündelik hayatlarımızdan “mekânsal ve zamansal olarak uzak sayılırlar” (Slocum 2004, 1). Bu uzaklık, problemin zamansal ölçeği ve küresel boyutu ile ilgilidir fakat aynı zamanda “bazen büyük oranda çelişkili, soyut istatistik ve veri” üreten bilimsel söylemlerden de kaynaklanır (Duxbury 2010, 295). Yorumcular tekrar tekrar iklim değişikliğinin “hissedilir bir şekilde anlaşılması ve ilişkilmesi zor” bir hal aldığını ifade eder (294). Claire Colebrook “hiper-hipo duygusal bozukluk” olarak nitelendirilebilecek bir hastalıktan muzdarip olduğumuzu savunur (Colebrook 2001, 45). Buna göre kaynakların tükendiğine dair uyarılarla, değişen meteoroloji modellerine dair tahminlerle ve dünyanın sonuna dair giderek gelişen bir sinematik tahayyülle çevrelenmemize rağmen “herhangi birinin [bu tehdidi] hissettiğini ya da ondan korktuğunu gösterecek bir paniğin veya bariz bir duygusal davranışın varlığından bahsedemiyoruz” (53). Colebrook, bu tahayyülü duygunun sarsıcılığını (şaşkına çeviren bir “doğal” felaket haberinde; kaygı uyandıran apokaliptik bir filmde olduğu gibi) yaşamadan tüketimine odaklanılmasına bağlar. Böylece duyarlılık örgütlemek veya bedenlerimizin ve zamanımızın çevresel değişimlerle ilişkili olduğuna dair bir algı üretmek söz konusu olmaz. İşte bu bağlamda iklim değişikliğine dair farklı bir değer ve inanç sistemine ihtiyacımız olduğunu görürüz. Bu değer ve inanç sistemi Colebrook’un bahsettiği gibi duyarlılık örgütlememizi ve sarcılığı hissetmemizi sağlayacak bir biçimde olmalıdır. İklim değişikliğinin “mekanzamanmaddesini”(spacetime) ve bizim onunla ilişkimizi yeniden düşünmemiz gerekir.

Diğer iklim değişikliği kuramcıları ve aktivistleri gibi, soyutlamadan kaynaklanan mesafeyi, iklimi evimize getirerek aşmayı öneriyoruz. İklim değişikliğinin gündeme getirildiği birçok bağlamda olduğu gibi bu ev; Batılı, kentli, evcil bir evdir ve çoğu zaman kendini iklim-dünyasından (*weather-world*) soyutlamanın yollarını arar. Fakat, *oikos*’un hem “ev” hem de “eko” demenin bir yolu olduğunu da unutmuyoruz. Bu yazıda okurlarımızı daha geniş bir evin ekolojik mekanzamanına (*spacetime*) davet ediyoruz. Bu ev hem eriyen bir buzul kadar uzağımızda hem de derimiz kadar yakınımızdadır. Bu ev “insan bedenselliğinin... ‘doğa’ veya ‘çevre’den ayrı tutulamayacağını” vurgulayan geçişken bir bedenselliğe (*transcorporeality*) dayanır (Alaimo 2008, 238). İklim değişikliğini eve getirmek, bu bağlamda, bizim mekânsal ve zamansal ilişkilerimizi, iklim-dünyasına göre yeniden düzenlememizi ve bedenlerimizin ‘iklim değişikliğinin’ faili, geçiş noktası ve alıcısı olduğunu göz önünde bulunduran bir tahayyülü geliştirmemizi içerir. Aksi takdirde iklim değişikliğinden çok uzak olduğumuzu hisseder, onu

bedensel olarak hissedemeyeceğimiz kadar soyut bir şey olarak görürüz. ‘İklim değişikliği’ ve bedenselleşmiş varlığımızın kanlı canlı ve nemli dolaysızlığı arasındaki yakın ilişkiyi yeniden tahayyül edebilirsek ve hava ve iklimin bizim ‘içinde’ yaşadığımız bir fenomen –iklimin ondan ayrı gerçekleşen insani dramalarımızın doğal bir arka fonu- olmadığını, onun bize dair olduğunu, bizim içimizde olduğunu, bizim üzerimizden olduğunu anlayabilirsek, Colebrook’un talep ettiği sarsıcılığı yaratmamız mümkün olabilir.

Bu projeyi kurmak için, bizim iklimle(n)me diye adlandırdığımız iklim değişimi ve insan bedenlerinin ortak bir mekânda, birbirine bağlanan bir zamansallıkta, ve karşılıklı bir dünya kurma (*worlding*) süreci içinde yer almalarını anlamamıza yardımcı olan feminist yeni materyalist ve posthümanist yaklaşımlardan faydalaniyoruz. Bu tür bir kavramsallaştırmanın talep ettiğimiz yeni tahayyüle doğru bir yol açacağını savunuyoruz. Kristen Justesen, Basia Irland veya Roni Horn gibi iklim değişikliğini etkili ve kişisel biçimlerde sunma kabiliyeti olan ekosanatçıların doğrudan bedeni işin içine katan katkılarına benzeyen bir biçimde (Alaimo 2009; Duxbury 2010), Elizabeth Grosz ile birlikte felsefi katkıların “[bizi] şimdinin ufkunun ötesine” (Grosz 2012, 15) geçireceğini, kavramların bizi “başka türlü düşünmek ve başka türlü olmak yönünde kışkırtacağını”(22) savunuyoruz. İklimle(n)mek böyle bir kışkırtma. Bu kavramı yaratırken, “doğa” ve “kültür” arasında –ya da hava ve insanlar arasında- kurulan yanıtıcı ikiliğe karşı koymak ve kendimizi iklim-bedenler olarak anlamak üzere Stacey Alaimo’nun geçişken bedensellik kavramından faydalandık. Meteorolojik yaşamın gelgitleri bizim içimizden geçer, tıpkı bizim bedenlerimizin ürettiği eylemlerin, maddelerin ve anlamların iklime pek çok farklı biçimde dönmesi gibi. Bu alışverişlerin mekânini ve onların veri sunduğu ontolojiyi daha iyi açıklamak için, Karen Barad’ın ilişkisel eylem [*intra-action*] kuramından faydalandık. Barad’ın şeylerin sürekli olarak dünya kurma pratiği içinde olduğuna-ki bu fenomenler içinde her zaman ortaya çıkan şeylerin ilişkisel eylemlerinin somutluk kazanmasına tekabül eder- dair geliştirdiği anlayış bizim iklimle(n)me kavramına başvurmamız için ilham verdi. Barad’a göre, aralarında ilişki olduğu söylenen nesnel ilişkileri öncelemezler (Barad 2007, 136): İnsanlar da (ki araçlarla, ürünlerle ve protezlerle doludurlar) hava düzenlerinin, fazlarının ve olaylarının ortaya koyduğu meteorolojik ortam da kendisini önceleyen nesnel üzerinden anlaşılabilir. İnsanlar ve iklim değişikliği, iklimle(n)me –aralarındaki karşılıklı oluşa dayalı ilişkisel eylemlilik süreci- üzerinden somutluk kazanır.

O zaman, iklimle(n)me, bir mantık, bir olma/ haline gelme biçimi, veya insanları insandan öte olan hava ile ilişkiye sokan bir tesir etme ve ayırıştırma usulüdür. İklimle(n)me bağlamındaki geçişken bedenselliği, insan bedenleri ile havaya göre şekil alan doğanın, mekânsal anlamda çakışması olarak kavrayabiliriz. Yağmur iltihaplı eklemelerimize geçebilir, güneş tenimizin rengini

değiştirebilir, rüzgarın ürpertisi kulak zarımın gizli koridorlarında yankılanabilir. Tesadüf olmayan bir şekilde, iklimle(n)me fikri aynı zamanda bir tür dayanıklılığı da akla getirir; devam etmek, üstesinden gelmek, başarmak gibi. Geçişken bedensellik iklim değişikliğini anlamak için anlamlı bir kuram olacaksa, bu ilişkilerin ayrılmaz bir parçası olan zamansallıklara oldukça özenli bir şekilde dikkat etmek gerekir. Bu çağrıyı yapmamızın nedeni kısmen, iklim değişikliğinin hem bir fenomen hem de söylem olarak tamamen zamansal olmasıdır: Değişen hava koşulları, dünyanın yükselen ısısına dair zaman çizelgeleri, ve yavaşça mutasyona uğrayan iklim döngülerini haritalandıran çartlar, havanın ve iklimin hiç de statik olaylar olmadığını bize hatırlatırlar. Aynı zamanda, insan liderliğindeki kurtuluşa gönderme yapan neoliberal “ilerleme anlatıları” bozulmamış, neredeyse geçmişte kalmış bir ana (bu zamansal yönelimlerdeki bağdaşmazlıklar çoğu zaman önemsenmez) tutunmaya, hatta geri dönmeye gönderme yapan çevresel “sürdürülebilirlik anlatıları” ile birlikte egemen iklim değişikliği tahayyülünde bir pozisyon elde etmek için çabalarlar. İklim değişikliğini geçişken bedensellik, ilişkisel eylemsellik bağlamında bir fenomen olarak yeniden tahayyül etmeye dair önerimiz hava ile ilişki içindeki bedenlerin-insan ve insandan öte- zamansallığına da özel olarak vurgu yapar.

İklim değişikliği ile ilgili kültürel tahayyülümüze yönelik böyle bir müdahale insan bedenleri ile iklim arasındaki ilişkiyi, bizim “yoğun zaman” olarak adlandırdığımız süreç bağlamında düşünmemizi sağlar. Yoğun zaman, bedenler arası geçişgenlik bağlamında, bugünün, geleceğin ve geçmişin birbirini içermesini kapsar ve kronolojik olmayan bir süre mevhumuna vurgu yapar. Bu proje bizi ilerleme ve sürdürülebilirlik anlatılarının ileriye yönelik bir şekilde “iklim değişikliğini durdurmak için ne yapabiliriz” sorusu ile iç içe geçtiği iklim değişikliği söyleminin egemen zamansallığından uzaklaştırır ve “iklim beni nasıl değiştiriyor?” diye sorar. Böylece, bizi, havanın şimdiki “zamanının” farkına vardırmanın yanında, kendimize ve dünyaya, iklim-zamanının yoğunluğu içinde karşılıklı olarak iklim-dünyasının kasırgasına bir şekilde dahil olmuş, hava ile ilişki içindeki bedenler olarak dikkat vermeye yönelten bir hassasiyet geliştirmeye çalışıyoruz. Buna da kısaca iklimle(n)me diyoruz.

Daha da önemlisi, “iklim değişikliğini durdurun” zamansal anlatısından uzaklaşmak bizim için siyasi ve etik bir angajmanın imkânlarını zayıflatmaz, hatta bu sorulara yönelik farklı bir siyasi ve etik yönelimin önünün açılmasını sağlar: bir imkân siyasetinin ve bir duyarlılık etiğinin. Oysaki imkân siyaseti iklim değişikliğinin önceden belirlenmiş eylemlerle durdurulabileceği veya çözülebileceği fikrini reddeder, duyarlılık etiği çözüm hayalinin yerini sürekli bir dalgalanma halinde olan iklim-dünyası ile süregiden bir angajmana bıraktığını kabul eder: bu angajman kişiselleştirilmiş “ev”imizin ötesine geçip diğer canlılarla paylaştığımız geçişken bedensellikleri içeren büyük eve doğru genişleyen bir angajmandır.

Bizim önerimiz iklim değişikliğine dair yapılan ve iklim değişikliğinin deneyimlenmesi ve iklim değişikliğine dair sorumluluğun alınması ile ilgili süreçlerde belirleyici olan cinsiyetlendirilmiş, ırksallaştırılmış, sömürgeci güç siyasetinin altını çizen diğer feminist analizlere (Bkz., Alaimo 2009; Seager 2009; Cuomo 2011; Glazebrook 2011) kara çalmayı hedeflemez. Aslında, biz kendi iklimle(n)memize daha güçlü bir şekilde dikkat çekerken, bedenlerin iklim değişikliği bağlamındaki farklı konumlarını açık bir şekilde tanıyoruz. Eğer iklim değişikliği soyut bir nosyonsa, bu, havayı ve onunla ilgili zaruretleri ısrarla dışarıda tutan, düz, çizgisel bir ilerlemeye dayanan zamansallığın gerçekleştirilmesi için adapte edilmiş benzer zaruretlerle örülenmemiş, ayrıcalıklı Batılı bir hayata sıkıca bağlı olmasındandır. Akademisyenler (buna feminist felsefeciler de dahil) ve diğerleri benzer bir şekilde okul dönemlerinin, fon döngülerinin, yayın teslim tarihlerinin zamansallığına bağlı olduklarından, biz de havayı dışarıda bırakma baskısı altındayız. Dahası, uluslararası hava seyahatleri, ulusötesi işbirlikleri ve araştırma ve seyahat izinleri için yapılan ziyaretler de iklimyapıcıdır, sürekli olarak farklı zaman dilimlerinde yaşamak bu sayfalarda tasvir ettiğimiz yoğun zamanla ilgili duyarlılığın geliştirilmesini zorlaştırabilir. Yine de, eğer böyle bir hayat, yazarlar olarak bizim gerçeğimizse, belki de okurlarımızın da gerçeğiye, kendisini bir anlamda hıza, mekânsızlığa ve ekran-temelli bir sosyalliğe borçlu olan bir varoluşun bizim çağrıda bulunduğumuz tahayyülü nasıl besleyebileceğini araştırmak zorunda hissediyoruz. Başka bir deyişle bu tahayyülü yaşamının bir biçimi olarak iklimle(n)me bu “biz” ile sınırlı olmasa dahi, bu yazının hitap ettiği “biz” oldukça spesifikdir. İklimle(n)me hâlihazırda geçimlik tarım yapan çiftçi, evsiz barksız kalan genç, evinden kilometrelerce uzaktaki kurumak üzere olan kaynaktan evine su taşıyan kadın, su baskınında kentin bir caddesinde kalmış tekerlekli sandalyedeki bir insan tarafından (buna yumurtlayan somonu, baobap ağacını, yosun patlamasını ve arktik buzulu da ekleyebiliriz) kendine özgü ve nüanslı şekillerde yaşanır. Bu bedenlerin her birinin kendi zamansallıkları ve iklimle(n)me ritimleri vardır, yine de hepimiz iklimyapıcılar olarak birbirimizin mekân zamanlarına dahil oluruz. Bizim talep ettiğimiz duyarlılık etiği bu diğer zamansallıklara uyumlu hale gelmeyi ve onları kabul etmeyi ve bizim iklimle(n)memizin diğerlerininkinin üzerinde nasıl bir etkisi olduğunu daha mütevazı, cömert ve özeleştirel bir şekilde anlamayı gerektirir.

İlerlemeden önce son bir uyarıyı gerekli görüyoruz. Hem bilimsel hem de halk söyleminde, buradaki gibi “hava” ve “iklim” (ya da iklim değişikliği) fenomenleri arasında böyle kolay bir akış ve birbirinin yerine kullanılabilme bulamazsınız. Fenomenolojist Julien Knebusch’un da açıkladığı gibi, hava her ne kadar atmosferdeki geçici bir duruma gönderme yapsa da iklim daha çok “mevsimler gibi geniş meteorolojik zamanlara” gönderme yapar. İklimi hissettiğimizde, sadece tüm dolaysızlığı ile havayı hissetmiyoruz, aynı zamanda havanın zaman içerisindeki

istikrarını da hissediyoruz. Knebusch'un yazdığı gibi, iklim istikrarı daha büyük ölçekte bir mit olsa da "insan duyuları için böyle bir istikrar hiç de mit değildir" (Knebusch n.d.,5). Her ne kadar iklim belli zamanlar içindeki düzenlere tekabül ediyorsa da, hava olayları sık sık şaşırtıcı, yanardöner ve (görünüşte) tekildir-bu kapsamlı düzenleri karşılayabilirler ya da karşılamazlar. Knebusch'a göre havanın verdiği his aslında en çok iklimin bize düşündürdüğü "zaman içerisindeki istikrar" ile çakıştığında veya onu kırdığında elle tutulur hâle gelir (6). Bu tür ayrımlar, havanın zamansallığının olmadığını savunurken aynı zamanda iklim zamanına dair mekânsallaştırılmış bir bakış açısını destekler (sanki biz bir şeyin "içindeyiz" de başka bir şeyin çizgisel ilerlemesini dışarıdan izliyoruz gibi). İklim ve hava arasındaki bu ayrımların müphem olduğunu göstermeyi umuyoruz. Herhangi bir bedendeki havaya dair maddi bir arşive-bir insan, bir denizyıldızı, tropikal bir fırtına- dikkat verilirse şimşegin tarihi, ya da Şubat ayındaki bir sıcak hava dalgasının o anki yoğunluğu fark edilebilir. Bir hava olayının yoğun zamanını dikkatlice incelemek tüm fenomenlerin süreçlerinde ortaya çıkan düzenleri de ortaya koyar. Her ne kadar "iklim" ve "hava" arasındaki farkı muhafaza etmenin pratik çekiciliğini kabul etsek de buradaki argümanlarımız bağlamında bu ayrımın biraz hafifletilmesi gerekli. Amacımız iklim değişikliğinin muazzamlığı ile etimizin dolaysızlığı arasındaki uzaklığı azaltabilmek. Eğer yoğun zaman içindeki iklim-bedenleri olarak kendimize dair bir duyarlılık geliştirebilirsek, bedenlerimizin, takma organlarımızın ve projelerimizin süreleri iklim-dünyasının yoğun zamanına karıştığı gibi iklim değişikliği de gündelik hayat içinde elle tutulabilen bir hal alır.

Geçişken Bedensellik Bağlamında Hava

Hamilton, Ontario. Eylül başı. Tohumlu bitkiler iklimli/leniyor. Bedenim hala yeşil bir cinselliğin kuşatması altında. Anemogam tohum bitkilerinin mikrogametofitleri derinin (aynı zamanda fazlasıyla geçirgen olan) sınırlarına kulak asmadan yazsonu hava akımlarında süzülüyor. Vücut delikleri iniş şeritleri gibi sinyaller veriyor. Bir yaz kuraklığı nedeniyle her tarafım polenlerle çevreleniyor, (susuzluk çiçekler ile ilgili bir hatırayı canlandırdı; çevredeki bitki örtüsü, türlerinin devam edebilmesini sağlamak için delice çalışıyordu), hava içimde sığınabileceği delikler açıyor. Rüzgarın yönü, güneşin yavaşça pişirmesi bünyeme dahil oluyor. Fakat havayı bedeniyle deneyimleyen, sadece saman nezlesi olan ben değilim. İşler dayanılmaz bir hal aldığı anda aldığım alerji ilaçları oldukça uzun bir hayat yaşıyorlar. Atık su tesislerindeki uygulamalar antihistamineleri kolayca çözemiyor. Diğer ilaçlar gibi benim derimin ötesindeki sucül çevrelere geri giden farklı su yollarına ait akıntılarda kalıyorlar (Kosonen ve Kronberg 2009). Su kirliliği, artan su dereceleri, hava olayları, kuraklıklar. Bunlar birbiriyle ilişkisiz olaylar değil. Hava da beni bünyesine dahil ediyor

Stacy Alaimo'ya göre geçişken bedensellik, “bedenler arası harekete” ve “insanın cisminin nihayetinde ‘çevreden’ ne kadar ayrılamaz olduğuna” vurgu yapar (Alaimo 2010, 2). Diğer bir deyişle, geçişken bedensellik, insan ve insan olmayan varlıkların iç içe geçmesini ifade eden ontolojik bir yönelimdir. İnsan bedenlerinin zaman ve mekânda soyutlanmış, bir şekilde onların yaşamasını sağlayan ve şüphesiz onların içinden geçen doğal çevrenin dışında oldukları mitini reddeder. Hava ve çevresel elementler bu geçişlerde önemli ortaklardır.² Luce Irigaray ete kana bürünmüş insan bedenselliğini “ilkel tutkular” bağlamında şiirsel bir dille tasvir ederken, bu bir edebi mecaz değildi, etki gücünü meteorolojik bir gerçekliğe derinlemesine bağlı olan fizyolojik bir gerçeklikten alan kapsamı genişletilmiş maddesel bir metaforu. Geçişken bedensellik bağlamında beden “güneşi kullanan” (Irigaray 1992,43) “titreyen mavi ile dolu bir hava kitlesidir” (39); bu beden “baştanbaşa canlandırılmış” ve “bir bulut tarafından değiştirilmiştir” (99); bir beden ki “etin atmosferi”dir. Sudan oluşan diğer bedenler gibi, insan bedenleri de yağmurla tazelenirler; etrafımızda şiddetle esen rüzgar ciğerlerimizi doldurur ve kanımızı besler; güneşin sıcaklığı, deniz yosunu ve günebakan gibi serpilmemizi sağlar.

Kişisel iklimlerimizi sabit tutmak için tüm yolları denediğimiz düşünülduğünde, şüphesiz, bugünkü Batılı hayatlarımızda, bu iç içe girme sessizleştirilmiştir. Duvarlar ve çatılar, havalandırma ve soğutma sistemleri tasarlıyoruz fakat bedenlerimiz yine de havaya bağlı olmaya devam ediyor. Kendimizi hâlihazırda bedenimizden geçen şeylerden tam anlamıyla korumayı asla başaramayacağız. Fırtınanın yarattığı elektrik akımı hafif bir zarar verebilir veya ölümcül olabilir; hava basıncındaki bir değişim miskinleşmemize ya da fiziksel olarak gergin hissetmemize neden olabilir. İklim değişikliğini eve getirmek için, geçişken bedensellik bağlamındaki bu deneyimleri zenginleştirmemiz ve kendimize herhangi bir koruma sisteminin başarısız olma ihtimalini hatırlatmamız gerekiyor olabilir. Dünyada nasıl yaşadığımız o dünya ile ilgili kurduğumuz hayallere bağlıdır. Duyarlılık etiği, ancak duyarlı olmamız gereken şeyle tam anlamıyla göbekten bağlı olduğumuzu tahayyül ederek başlar.

Bedensel geçişkenliği esas alan bir yönelim, bedenlerimiz ve hava arasındaki akışın altını çizerken, aynı zamanda insan olmayan canlıların failliğini de yeniden düşünmemizi sağlar. Bedensel geçişkenliği temel alan bakışa göre, insanlar, araçsallaştırılmış bir doğanın oluşturduğu pasif bir arkaplanda oynayan aktörler değillerdir; doğanın da failliği vardır. Bu, havanın “özgür otonom bir özne” olduğu (bkz. Alaimo 2008, 246) bir başka deyişle doğanın ya da havanın insanlaştırılması anlamına gelmez; insana “yeterince yakın” olabilecek “görece üstün” insan olmayan hayvanlara toplumsallık ve niyet atfedilmesinde olduğu gibi biyolojik aktörlere faillik atfedildiği anlamına da gelmez. Burada failliği karşılayan en doğru kelime duyarlılıktır (ve bu bizim çağrıda bulunduğumuz etik ile yakından ilişkilidir): diğer faillerle ilişkiye geçebilme ve birşey yaparak

(veya duruma göre yapmayarak) yanıt oluşturma kapasitesi. Su basmış bir bodrum katında veya soğukta çalışmayan bir kamera piliyle afallamış olanlarımız bilirler ki hava -nadiren eylemsizdir- bir şey yapar. Alaimo'nun insan ve insan olmayan doğa arasındaki süreklilik ile ilgili argümanı geçirimsiz cilt yanığına düzeltir ve birçok başka kavramsal ayrımı sorgular. Bir kere insandan öte olan ve geçişken bedenselliğin yarattığı akışları içeren bir dünyanın içine düşüldüğünden, faillik temelinde bir insan istisnacılığı yaratmak mümkün değildir. Bizim buradaki argümanımıza göre, insan olmayan doğal varlıkların failliğinin kabul edilmesi bizim ortak varoluşumuza ve iklim-dünyasını ortak kuruşumuza dair hissimizi arttırır.

Daha da önemlisi, geçişken bedensellik insan ve insan olmayan doğal varlıklar arasında ilişkisel bir ontoloji varsaysa da bu ilişki alanı aynı zamanda farklılık üzerinden kurulur. Hepimiz amorf bir rüzgar sağanağının altında kalmış falan değiliz. İklim-bedenler olarak, her yerde farklılıktan kaynaklanan sınırlarla karşılaşırız: mercan kayalığı, tropik bitkileri ihtiva eden bataklık ve Gore-tex mont arasındaki fark gibi. Nancy Tuana bu farkı açıklamak için bir zar mantığı olarak tarif ettiği “akışmaz gözeneklilik” kavramını önerir: ne sıvı ne de katı olmayı tarif eden akışmazlık “form değiştirmeye karşı bir direnci vurgular”; açık uçlu ve tekdüze, romantik bir akışkanlık mevhumunun etkisini azaltan “direnci ve karşı koyma alanları ile” dopdolu olan maddi bir dünyaya dikkat vermeye davet eder (Tuana 2008, 104). Alaimo için, bariyerlerin muhafaza edilmesi ekolojik etik ile ilgili bir meseledir. “Belki de en iyisi,” der, “(Plumwood’un dediği gibi) doğanın insan tarafından sömürülmesini ve yok sayılmasını engellemek üzere sınırlar koymak için çalışan, yaban hayata veya doğanın egemenliğine saygı göstermeye dair çevresel idealleri kucaklamaktır” (Alaimo 2008, 258). Bunun geçişken bedensellik ile uyumsuz bir şey olmadığı konusunda ısrar eder ve şöyle der “hem insan etkisinin minimal olduğu ve insan olmayan varlıkların egemen olduğu yerlerin değerlerini savunup hem de bu görünüşte uzak olan alanla farklı bağlantı rotalarımızı yeniden düşünmek hala mümkün” (258).

İklim değişikliği kavramları ile ifade edildiğinde, Tuana'nın ve Alaimo'nun zarlar ve sınırlar konusundaki ısrarları insan bedenleri ve hava olayları ile ilişkili olarak bir kibirlilik hissine işaret eder: sonuçta, biz havanın kendisi olsak bile, fırtınanın, kuraklığın, sürüp giden bir çimentinin bizim ikna gücümüzü takmayan bir egemenliği vardır. Aynı zamanda, “o görünüşte uzak olan alanla bağlantı rotaları”na dair hesap vermemiz gerekir. Başka bir deyişle, biz iklim-bedenler olarak insanların hava ile aynı olduğunu düşünmüyoruz veya bu mantığı daha ileriye götürürsek bedenlerin havanın faili, kontrol edeni ya da patronu olduğunu düşünmüyoruz. Ama insanların, insan olmayan varlıkların failliğinin ifade bulduğu bir alan olarak havayı etkileyemeyecek kadar güçsüz olduklarını da iddia etmiyoruz (Şunun da altı çizilmeli ki tüm insan bedenlerini amorf bir biçimde bir potada eritmeye çalışmıyoruz: Birbirlerinden farklı şekillerde konumlanmış olan

insanlar arasında da iklim değişikliği karşısında kırılmalıklarını ve sorumluluklarını belirleyen muazzam mesafeler söz konusu). Akışmaz gözeneklilik kavramı “maddi failliğin, insan failliğinin de dahil olduğu fakat onunla sınırlı olmayan etkileşimlerin parçası olduğu karmaşık süreçlere” (Tuana 2008, 194) dikkat çeker. “Doğal felaketler” ile ilgili tartışmalarda bu etkileşimler çoğu zaman inkar edilir. Bu tartışmalarda insanların faillik biçimlerinin bu fenomenlerle bir tarihi olan kapsamlı ilişkisi önemsizdir (Bkz. Protevi 2006; Tuana 2008). Biz insanların, insan olmayan iklim ve hava olaylarının birbirini kurduğunu iddia ediyoruz. Biz birbirimizle ilişki halinde eşzamanlı olarak var oluyoruz. Hep birlikte, dünyayı iklimliyoruz.

Karen Barad’ın ilişkisel eylem kavramı bu iddiayı açıklamamıza yardım etmektedir. Ayrı varlıklar arasındaki bir karşılaşmaya veya karşılıklı etkilenmeye gönderme yapan “etkileşim”in ötesine geçen bu kavram, tekil varlıkların kendi içlerinde şeyler olarak var olduklarının iddia edilemedikleri ve diğer varlıklarla ortak kurucu ilişkiler içinde anlam ve ifade buldukları temel bir iç içe girme sürecine gönderme yapar (Barad 2007, 128). Barad’ın tezi, artık temel analiz birimi olarak tek “bir şey”den -“hava düzeni,” “molekül,” ya da “insan”- yola çıkamayacağımızı gösterir, bunun yerine fenomenlere yönelmemizi önerir: “maddeleşmenin farklılık gösteren düzenlerini” birlikte yaratan çoklu ilişkilerin vuku buluşuna (140). Bu, şu anlama gelir: Beden ve yukarıda bahsettiğimiz havaya yanıt veren tohumlu bitkiler alerjik bir olaya neden olurlar, onların ilişkisel eylemleri gürültülü bir hapsirlik ya da sulu bir göz şeklinde kendini gösterebilir. Bizim geleneksel anlama mekanizmalarımız geçmişe dönük olarak nedenler ve sonuçları araştırır (tohumlu bitkiler bahar nezlesine neden olur), fakat ilişkisel eylemlilik dünyasında bahar nezlesine yakalanan bedenin izini sürmek mümkün değildir. O şimdi sınırları aşmış fakat zamanın birinde otonom olmuş bir beden değildir. Bitki ve insan deliklerinin mevsim değişimi ile baş etmeye çalışırken ortaya koydukları geçişken bedenselliğe dayalı işbirliğinin bir ifadesidir. Beden (bir insan bedeni, ani rüzgar, kaya striyasyonları) çevresinden etkilenmeyen (ve çevresini etkilemeyen) otonom bir varlık olarak algılanamaz. Aslında, tam da onu mümkün kılan koşullar dinamik bir kuvvetler ve akışlar sistemi ile etkileşime dayanmaktadır ve aşağıda göreceğimiz gibi bu kuvvetler ve akışlar zamansal çerçevenin dışında tasavvur edilemezler.

Yakınlık, devamlılık, tutulma, ve birlikte kurma ilişkileri arasındaki hemen göze çarpmayan farklılıklara dikkat vermek iklimle(n)menin de Barad’ın ilişkisel eylem kavramı bağlamında açıklanmasına yardımcı olur. İlginç bir şekilde, Alaimo geçişken bedensellik ile ilgili kavramsal yaklaşımını açıklarken sık sık hemhudut ve mütemadi alanlardan bahseder -insan ve insan olmayan doğal varlıkların birbirlerine değdiği “gerçek temas alan”larından (Alaimo 2010, 2) veya “insan bedenleri ve daha geniş çevre arasındaki arayüzlerden” (4) bahseder. Aynı zamanda, kendisinin somut analizi, farklı başka bir ilişkiyi gizler -mesela, Gauley Köprüsü’nde ciğerlerin,

havanın, suyun ve kayanın birbirlerini kurma hallerinin silikadan zehirlenen madencilerin hayatlarında kendini göstermesi gibi (44-59). Bu sadece bitişik yaşamayla değil, maddesel örtüşme, geçiş, birleşmeler ve dışkurulumların tüm biçimleri üzerinden gerçekleşen ortaklaşa bir dünya kurmak ile ilgilidir. Geçişken bedensellik üzerinden hava ve iklim hakkında düşünüldüğünde, bu farklar önemlidir. Örneğin, Tim Ingold, iklim ile ilgili bilimsel modellerin, anlamak için, dışında durmamız gereken bütün bir sistem ortaya koyduğuna işaret eder. Ingold buna alternatif olarak, iklimden bir ortam olarak bahseder -insanların ve şeylerin birbirleriyle “kapalı, objektif formlarda” değil hava dünyasının üretken akışları içindeki “ortak tutulma”ları üzerinden ilişkilendiği bir ortam (Ingold 2011, 115). Her ne kadar iklime dair bilimsel modellerin³ mesafeli nesnelliklerinden daha eleştirel olsa da, Ingold’a göre hava hâlâ bizim içinde olduğumuz bir şeydir. Bu geçişken bedenselliğin bir modelidir. Bu modele göre farklı aktörler ilişkilendirirken bedenler olarak münferitliklerini korurlar. Bu elbette samimi bir ilişkidir. Fakat, ilişkili olduğu söylenen nesnelere ilişkilendirilmeden önce oluşmuşlardır. Başka ifadelerde, Ingold bizim de savunduğumuz insan-iklim ilişkisel eylemlerine dair ontolojiye yaklaşır. Mesela “bir açıklığın içinde yaşamak, her varlığın kendi varlığını sürdürebilmek için rüzgâr, yağmur, güneş ışığı ve toprak ile karıştığı bir iklim dünyasının içinde ikamet etmektir” der (115) – bu sözler Irigaray’ın temel tutkularından o kadar uzak değildir. “Rüzgar, yağmur, güneş ışığı ve toprağın” yaşamı sürdürmek için olan bir gereklilik olarak bu edebi biraraya getirilişi fiziksel yakınlık üzerinden değil birlikte kuruluş üzerinden bir ilişkiye tekabül eder. Bu aynı dünya kurma süreçleri içerisinde havanın da bizi bünyesinde barındırdığını hatırlamamız gerekir: biz arabalarımız, kent merkezlerimizin betonlaşmış hotspotlarının yarattığı karbon emisyonları ile ve hatta daha fazla da bulutlara gümüş iyodid kristalleri gönderen aptalca “yağmur yağdırma” projelerimizle havayı “yapıyoruz”! Bu şekilde detaylandırıldığında geçişken bedensellik bağlamındaki ilişkiler iklimle(n)menin ortaya çıkışını açıklığa kavuşturur.

Dahası, yakınlık, devamlılık, tutulma öncelikli olarak mekânsal ilişkilerdir. Bu kavramlar, geçişken bedensellik bağlamında gerçekleşen iklimle(n)menin oldukça önemli olan zamansal yönünü yakalayamaz. Alaimo’ya göre iklim değişikliğini düşünürken geçişken bedenselliğe dayalı bir yönelim elzemdir çünkü bize “gezegenin ve insanların karşılıklı yaralanabilirliğini” hatırlatır; aslında hiçbiri “maddi dünya karşısındaki kırılğan, bedensel açıklığın yarattığı histen” kaçamaz (Alaimo 2009, 23). Danimarkalı sanatçı Kirsten Justesen’in “Eriyen Zaman” adını verdiği otoportre serisine işaret ederken Alaimo, Justesen’in çıplak bedeninin bir buz kütesini sararkenki görüntüsü ile insan bedeninin bir buzulun eriyişini deneyimleyişinin etkileyici ve içgüdüsel bir şekilde temsil edilmesini tartışır. Bu makalenin bir amacı, hava ile kendi geçişken bedenselliğimiz arasındaki etkileşimlere dikkatlice farkındalık geliştirmenin Justesen’in sanatının bizi davet ettiği

“isyankar bir yaralanabilirlik” deneyimini de -veya Colebrook’un deyimiyle, “sarsıcılık” deneyimini- mümkün kılacağını savunmaktadır. Başka bir amaç ise karşılıklı iklimle(n)me hissinin bizi zamana dair de düşünmeye teşvik edeceğini iddia etmektir. Alaimo geçişken bedenselliğe dair bir “zamansallık-mekansallık” tasavvur etse de, bunu öncelikle bir “mahal” (Alaimo 2008, 238; 2010, 2,3), bir “yer” (Alaimo 2008, 238), veya bir “temas bölgesi” (Alaimo 2010, 2) olarak ele alır. Alaimo’nun, çevresel kirliliklerle bedensel hastalıklar üzerine yaptığı eleştirel tartışmalarda bedensel iç alanlar ile çevresel dış alanlar arasındaki ayrımı bozmaya odaklandığı düşünüldüğünde, bedensel alanların önceliklendirilmesi sürpriz bir durum değildir. Yine de Justesen’in fotoğraflarını geçişken bedensellik tartışmasına dahil ederek, Alaimo tam da zamana dair bir şey söylemektedir. Bu serinin gündeme getirdiği herhangi bir yaralanabilirlik zamanın geçmesi meselesi ile yakından ilgilidir-çok hızlı ya da çok yavaş- buzullar erir, et donar. Eğer geçişken bedensellik bağlamında iklim değişimine dahil oluşumuzu kavramsallaştırmak istiyorsak, bu kavramın zamansal yönü daha fazla irdelenmelidir. Şimdi tam da bunu yapacağız.

Geçişken Bedensellik Bağlamında Zamansallıklar

San Diego, Kaliforniya. Kasım sonu. Sahil kenarında üzerimde hafif giyisilerle oturuyorum. Bugün kimse yüzmüyor fakat hava ılık ve güneş parlak. Arkadaşım hafif bir ceket giyiyor, boynuna da bir eşarp sarmış. Titriyor ve düşük sıcaklıklara küfrediyor. Derece ile ilgili sayılar benim için hiçbir şey ifade etmiyor; 15 santigrat derece gibi hissediliyor. Baharda 15 derece yaz sıcaklığının gelişini müjdeler ve sonbaharda sıcak günleri hatırlatır. Ama burada, Kanada düzlüklerine ait bedenimin ısınmış derisi bana zamanın dışında hissettiriyor.

Kaliforniya “kış”ında etrafa bakıyorum: koşucular tahta kaldırımlarda şortlarıyla koşuyorlar, yüzlerinden ter akıyor; dalış giysisinin içindeki yalnız bir ruh, arabasından sörf tahtasını çıkarıyor; ne şekilde bakarsanız bakın kara dönüşmeyecek olan sıcak, beyaz kum orada duruyor. Benim kış hatıralarım bu ılık meltemle hiç örtüşmüyor. Benim kış hatıralarım eksi kırk santigrat derecede donmuş parmaklarımın arabanın motorunu çalıştırmaya çalışmasını ve baştan ayağa sıkıca sarınmış bedenleri içeriyor.

Değişen mevsimler olmadan “yıl” dediğimiz şey neye benzer? Takvim hareket eder ama zaman durur ve hatıralarım birbiri üzerine yığılır. Bana yaza geçişi anlatan derimin bahar yağmuruna dair hafızasıdır. Etlere ait dokular güneşin sıcaklığını kaydederler, başka yerlerde ısran rüzgarlar ve donmuş kirpiklerle özdeşleşen Kasım aylarına dair bedensel bir hafızayı kurarlar ve bozarlar. Zamanı hareket ettiren şey farklılıklara dair ölçeklerdir ve benim kuzeyli iklim-bedenim zamansallığın maddi birikiminin ta kendisidir.

Bedenlerimizi iklimden ayırabileceğimiz (kapılarımızı kapatıp rüzgara direnebileceğimiz) fikrine tutunursak toprakla birlikte bir dünya kurmaya dair değil, toprakla ilişkilenebilirliğe dair bir dünya görüşü benimsemiş oluruz. Colebrook'un savunduğu gibi iklimi dışsallaştırmaya dair girişimlerimiz onun kuvvetleri ve akışları ile çoktan iç içe geçtiğimiz gerçeğini görmez: “İklime dair geleneksel anlamda düşündüğümüz sürece –onu belirli bir ortam olarak düşündüğümüz sürece– belki de iklim değişikliğini ya da insan hayatının ne derece sınırlarının ötesindeki zaman çizelgeleri ve ritimler içinde şekillendiğini gözden kaçıırız” (Colebrook 2012, 36).⁴ İklim değişikliğinden kaçmak diye bir şey yok, çünkü bedenlerimiz iklimin kendini yinelemesinin hem sonuçları hem de araçlarıdır. Sonuç olarak, ekolojik ve çevresel bilgilerimiz çoktan bir zamansallık siyaseti etrafında kurulmuştur. “Sürdürülebilirlik” belirli bir zamanın muhafaza edilmesi için çağrıda bulunur, ya da Birleşmiş Milletler’in ifade ettiği gibi sürdürülebilirlik “gelecek nesillerin kendi ihtiyaçlarını tatmin edebilme kabiliyetlerinden ödün vermeden bugünün ihtiyaçlarının karşılanmasını sağlayan” bir kalkınma biçimidir (Alaimo’nun alıntısıdır, 2012, 562). Halbuki “iklim değişikliği” dili gelecekteki iklim koşullarımızın geçmiştekilere benzemeyeceğini ifade eder. Bu iki paradigma da feminist ve diğer araştırmacılar (Cuomo 2011; Alaimo 2012; Markley 2012) tarafından sorunsallaştırılmış olsa da, onların iklim değişikliği söylemine yaklaşımları yaklaşan geleceğin etkilerini hafifletecek güncel eylemler ve küresel zaman çizelgesine yapılabilecek insan müdahaleleri için çağrıyla da içerir. Biz geçişken bedenselliği ön plana alarak, bu insan temelli çizgiselliği biraz daha sorgulamayı amaçlıyoruz.

Bugünkü eylemlerimizin gelecek mekânların üzerindeki etkilerini düşünürken çok değerli bir iş yapılırsa da, bu tür anlatılar geçmiş, bugün ve geleceğin insan ilerlemesine dair bir zaman çizgisi, bir kendini gerçekleştirme *kronosu* oluşturduğu çizgisel bir dünya zamanına dayanır. Colebrook “iklim dediğimiz şeyin değişmesi” (Colebrook 2012, 36) ile ilgili çağrı yaparken, bizim iklimin dışında olduğumuzu iddia eden varsayımı eleştirmektedir. Colebrook başka yerlerde bu varsayımın “azaltım, sürdürülebilirlik, [emisyon] tavan ve ticaret[i], yenilenebilir kaynaklar” gibi neoliberal kavramlara dayandığını ifade eder. Tüm bu kavramlar “yerküreye [insanların] hayatta kalabilmesini sağlayacak bir ortam olarak yaklaşır” (Colebrook 2010, 61). Neoliberalizmin desteklediği bir iklim değişikliği tahayyülü nasıl-küreselciliğin savunduğu her yerden-ve-hiçbir yerden olan mesafeli bir perspektifi içeren- “küresel bir bakış açısını” dayatıyorsa, neoliberalizme ait zaman algısı da “zamanın eksiksiz bir şekilde tamamlanmaya doğru bir yolculuk” olduğuna inanan bir öznenin zamanıdır (Colebrook 2009, 11)-ki bu bir anlamda da doğanın kaosuna karşı boyun eğmeyen insanın istisnalığına yapılan bir vurgudur. İklim değişikliğinin bedenimizde doğrudan hissedilen bir şey olmaktan çıkıp soyut bir şey haline gelmesi bu soyutlaşmaya ait zamansallıkta yankı bulur: İklim bizim dışında durduğumuz veya içinden geçtiğimiz ya da kontrol

ettiğimiz bir şeydir. Bu zamansallığı, “iklim değişikliği teorilerini” mit olarak (sanki iklim hâlihazırda değişen bir şey değilmiş gibi?) değerlendiren muhafazakâr hükümetlerde ve statükoyu sürdürülebilmek için kendilerini insan ihtiyaçları üzerinden tanımlayan sürdürülebilir kalkınma projelerinde görebiliriz (Alaimo 2012, 562).⁵ Her iki durumda da, geçmiş, bugün ve gelecek daha iyi bir dünyaya, insan direngenliği ile gerçekleştirebileceğimiz tasarlanmış bir geleceğe doğru yönelmiş ilerlemeci adımlara tekabül eder. “Dünya gezegeni, evren, medeniyetin geliştiği dünya, bildiğimiz iklim düzenlerinin ve istikrarlı kıyı şeritlerinin dünyası tehlike altında” gibi tanıdık açıklamaları düşünün (Hansen 2009, ix).

Küresel ısınma ile ilgili alarma geçmeliyiz, bu kesin; fakat yaklaşan geleceğe ilişkin kıyamet tertibatı zamanın mekânsallaşmasına dair algıyı güçlendirmekten başka bir şey yapmaz. Ki bu algı yalnızca bilimsel ve çevresel perspektifleri değil, Batı felsefesinin uzun tarihine de nüfuz etmiştir. Bilindiği üzere Aristotle zamanı anların sayılması olarak tarif etmiştir, bu öneri zamansallığı devamlılık ile ilişkilendirir. Böylece zaman mutlak ve dışsal bir ölçüye göre tanımlanır (bkz. Aristotle 1983). Kant için zaman (ve mekân) dünyanın anlaşılmasını mümkün kılar ve Newton için zaman muhtemelen en etkili şeydir. Ona göre zaman, “düz bir çizgideki noktaların arasındaki ilişkiler tarafından temsil edilen” mutlak bir çizgisellik (Grosz 1995, 95). Zamanın tezahürünün sonucu bedenler olarak biz, bizim ötemizde ve dışımızda olan güçlere tabi bir şekilde, hep zamanın içinde, tahayyül ediliriz. Hava/çevre sadece bir arkaplandır. Böylece yeryüzü ile ilişkimiz belli bir biçimde tanımlanır. Buna göre insanlar doğal varlıklardan bir şekilde ayırırlar.

Yukarıda değinildiği gibi, iklim fenomenolojistleri bu mekânsallaştırma hamlesini onaylayabilirler. Örneğin, Knebusch, iklimin tamamen zamansal bir fenomen olduğunda ısrar etse de iklimi insanların kendilerini içinde bulduğu ve zamansal geçişini dışarıdan gözlemlediği bir şey olarak okur: “İklimi deneyimlerken (bir mevsim boyunca, örneğin), ben zamanda, havada ve yaşamımda varoluyorum. Bilinçli ya da değil, kendimi zamanın içinde konumlandırıyorum. Bu nedenle, öznel olarak iklim deneyiminin bir zaman örgüsü deneyimine tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Artık zamana güvenemezsem ne olur? Mevsimlere güvenemezsem ne olur?” (Knebusch t.y., 5). Knebusch bu soruları kendi yanıtlar ve zamanın geçtiği algısı olmadan –zaman içinde bir düzen olarak- iklimin anlaşılabilir olmayacağını savunur. Bu zamanla geçen ve değişen havanın veya iklimin içinde olmaya dayalı mekansallaşmış algı kaçınılmaz olabilir; bedenlerimizi belli mekânlar ve çevrelere yerleştiririz şüphesiz: mesela sıcak bir Kaliforniya kumsalına veya buzlu bir kasım sabahına. Benzer bir şekilde, iklimsel değişikliklerin belli insan olmayan hayvan veya bitki nüfusları üzerindeki etkilerini düşünürken, bu düşüncelerin etkisini zamanın birinde dünyada arıların X türü, şimdi ise Y türü olduğunu bildiren bir çizgisellikten ayrı tutamayız. Soyun

tükenmesi etkisini katıyetinden alır: Bitki ve hayvan nüfusu kayıplarını geri kazanmak için zamanda yolculuk yapamayız; müdahalelere ve alternatif ekolojik pratiklere ihtiyaç olduğunu göstermek için küresel sıcaklıkların zaman içinde sürekli olarak yükseldiği ve gelecekte de büyük ihtimalle böyle gideceği iddialarının itici gücüne ihtiyacımız vardır.

İklim değişikliği nedeniyle bazı canlıların soyunun tükenmesi (ve bu süreçlerin içerdiği zorluklar) yası tutulması gereken bir şey değildir demek istemiyoruz. Bu olayların “basitçe” kaçınılmaz olduğunu veya insanların bilgisizliği ve kibirliliği ile ilgili olmadığını savunmuyoruz. Aşağıda tartıştığımız feminist duyarlılığa dayalı değer sistemi bu kayıplarla baş etme yollarımıza daha özenli bir şekilde bakmayı önerir. Aynı zamanda, beden maddi hafızası bu değişken nüfuslar ve değişen iklimlere dair tanıdık anlatılar ile ilgili daha başka meseleler olduğunu gösterir. Hissedilen sıcaklık ve soğukluk dereceleri, hız ve yavaşlıklar, hava veya iklime ait maddesel süre ya da yoğun zaman algısı ile birlikte bu zamansallığı doyuma ulaştırır. İnsan bedeninin titremesi kanın sıcaklığı ile soğuk rüzgârın toplanmasıdır (*contraction*); donmuş bir pencere camı soğuk havanın ve camın kalan ısısının toplanmasıdır. Bu noktada, biz artık geleceğe dair incelemeleri olan, veri toplayan ve hesaplar yapan dış gözlemciler olmayız, bu meselenin tam ortasında oluruz. Bu iç içe geçme insanlar olarak bizim başlangıç noktasına, iklim değişikliğinden önce bir zamana, geri dönemeyeceğimizi de gösterir, çünkü “süreçle birlikte başlangıç koşulları da değişmiştir” (Williams 2011, 4). Aynı zamanda, daha önceki “sürdürülebilirlik” tartışmamızda da değinildiği üzere, başlangıçtaki el değmemiş geçmişe dair bu mekânsal kurgular, sıcaklıkların muhafaza edildiği ve nüfusun sabit durduğu bir gelecek için çalışırlar.

Zamanın mekânsallaştırılmasına karşı, Barad ve Grosz’un ilişkisel eylemliliği içeren, meçhul ve açık uçlu zaman açılımlarını temel alıyoruz. Barad için bu, her ayrı mekân ve zaman nosyonunu “mekân zaman maddeselleşmeye dair yinelemeli bir oluş” olarak özetlemek ve maddenin ve anlamın ortak-kurucu işlevliliğine bakmak demektir (Barad 2007, 234). Bu, yukarıda tartışılan geçişken bedensellik bağlamındaki ilişkisel eylem fenomenlerinin zamanı kuran güçlerin ta kendisi olduğu anlamına gelir. Buna göre “geçmiş hiçbir zaman geride bırakılmaz, belli bir noktada sonsuza kadar tüketilmez” (234). Bu aynı zamanda geleceğin de sadece bugünün bir yansıması olmadığı anlamına gelir; “geçmiş ve gelecek maddenin yinelemeli oluşunda bir arada duran iştirakçilerdir” (234). Zamanı artık bizden önce ve bizim arkamızdaki bir izlek olarak anlayamayız. Çünkü bu izlek çokdeğerliktir. Heidegger’in dünya yapmak ve dünya haline gelmek süreçlerini belirtmek için kullandığı “dünya kurmak” kavramını kullanarak (Heidegger 1927/1962), Barad maddeyi “maddeselliği içinde *dünya kuran*” bir şey olarak tarif eder (Barad 2007, 181, vurgu sonradan eklenmiştir). Maddenin zamansallığını yaratırken iklimle(n)diğini iddia etmek için burada benzer bir düşünceyi (ama nasıl farklılaştığını da ortaya koyarak) tekrar

ediyoruz: Deniz yüzeyine çıkan taşlardaki çizikler farklı renkleri ve çizgileri ile sadece zamanı göstermezler aynı zamanda dalgalar ve rüzgârla girdikleri etkileşimlerle zamanı yaparlar.

İklimle(n)meyi zamansallık bağlamında bir geçişken bedensellik olarak düşünmek bedenleri zamanı yapmanın vazgeçilmez bir parçası olarak düşünmek anlamına gelir ya da James Williams'ın yazdığı gibi “biz zaman yapımcılar olarak yaşarız –her şey zamanın yapıcısı olarak varolur” (Williams 2011, 37). Bedenlerimiz, düşüncelerimiz, eylemlerimiz ve davranışlarımız bugünü, geçmişi ve geleceği kurar. Yine anlamlı bir biçimde, bizi de etrafımızdaki zaman yapımcılar kurar: Yeryüzünün çıplak ayaklarımızı yazın ısıtan, kışın donduran toprağı bize derimizi korumak için bot giymemiz gerektiğini söyler; rüzgar ve yağmur ile etkileşirken çürüyen eski beton bina soyulan boyasında eski ihtişamına dair bir anıyı/anılarımızı muhafaza eder. Bizim zamanın ta kendisi olduğumuz ya da geçişken bedenselliğin iklimlenmenin fenomenolojisi ile ters düştüğü iddiası tarihsel olarak bedenlerimizle ilgili olarak kullandığımız mekânsal metaforların, bedenler arasındaki ortak yaratım ilişkisini tam anlamıyla açıklayamayacağı anlamına gelir. Bu bedenler iklimin, suyun, toprağın ya da kemiklerin olabilir. Bizim insan bedenlerimiz iklimin neden olduğu toplanmaları içerir ve iklim de bizim bedenlerimizin (ve başka bedenlerin) toplanmalarının bir sonucudur. Bu ortak-çalışma halini tanımak aynı zamanda iklim değişikliğine dair yeni bir zamansal tahayyül ortaya koymaktır. Bu tahayyüle göre iklimler ve havalar bizim (çizgisel bir zamanın ilerlemesi ile) içinden geçtiğimiz ya da (zamanın inkârının imkânsızlığına rağmen) muhafaza ettiğimiz bir şey değil, birlikte iklimle(n)diğimiz bir zamana tekabül ederler.

Bu nedenle, kuzeyli iklim-bedenine, antihistamin ile dolmuş suyollarına, içinde birçok halka olan ağaç gövdesine dair soru sormak için duraklarız. Her durumda, sorgulamalarımız bedeninin sıcak ve soğuk ile ilişkilenmesine, binlerce mil dolaşan bir akıntının bıraktığı ilaç artıklarının sıcaklığı arttıran etkilerine, bir ağacın rutubet, kuraklık ve soğurmaya dair hafızası ile ilgili araştırmaları içerecek şekilde derinleştirilmelidir. Bu “derinleştirme” geniş ve yoğun maddesel bir süreye tekabül eder. Maddenin geçmişe ait bir hafızası olduğunu ve bu hafızanın olası geleceklere yaratırken ve yok ederken büyüdüğünü kabul eder. Geçişken bedenselliğin yoğun zamanı Gilles Deleuze'ün “toplanma”sının zamana dair bir sentez olduğu önermesi üzerine kuruludur: Anlamın ortaya çıkışında tadelara, bakışlara ve kokulara dair pasif bir tefekkürdür. Zamansal toplanmalar deneyimin her anına yayılırlar. Onlar geçmişe ve geleceğe uzanan engin zamansal bir alanın hem ürünü hem de yaratıcılarıdır. Barad'ın “mekân zaman maddeselleşmesi” gibi, Deleuzyen şimdi geçmişle kaplıdır, anlamın ortaya konuşunda tüm geçmiş deneyimleri muhafaza eder (Deleuze 1994, 70-71).⁶ Bedenlerimiz bizi çevreleyen nemle, gazlarla ve seslerle kaplıdır; onlar “yaşayan farklı türlerde parşömen tomarlarıdır. Orada –hücelerimizin dokularında ve kromozomlarında yazılı olan bir arşivdir” (Steingraber, Alaimo'nun alıntısı 2008, 261). Bu kayıt çevrelerimizle içiçe

geçmemizin kaydıdır. Kendimizi rüzgârdan korumak için giydiğimiz, üretimleri binlerce mil ötedeki sıcak, nemli iklimlerde gerçekleşen ve fosil yakıtlarla çalışan okyanustaki yük gemileri ve uzun yol tırları ile yapılan naklieleri iklimde toplanan ve böylece bizim bedenlerimizde toplanan giysilerin kumaşlarında da birçok geçmişi muhafaza ederiz. Kuzey Amerikalı evlerimize sığındığımızda olası gelecekleri toplarız. Ki bu evler en yüksek derece koruyuculuk elde etmek için yeniden ve yeniden inşa edilmiştir ve inşaat malzemeleri de aslında ormanları ve tarlaları kendi koruyucu katmanlarından yoksun bırakmıştır. İklim olası gelecekleri rüzgârlarında taşıdığı, insan ve insanın ötesindeki varlıklara ait kalıntılar ve denizlerdeki atıklarda toplar.

Bu noktada argümanımızın iki açıklamaya ihtiyacı var. Önerdiğimiz geçişken bedenselliğe ilişkin zamansallık bütünselci ortak bir hafıza değildir: “zamanla geçen ya da farklılaştırılan” homojen bir maddesellik değildir ve “tekilliklerin tümünü” açığa vurur (Colebrook 2009, 58). “Hayattaki her nokta, kendi ritmiyle kendi bildiğini okur ve kendi ‘çekincelerini’ üretir” (Colebrook 2009, 58). Burada Tuana’nın yukarıda bahsettiğimiz akışmaz gözeneklilikle ilgili zar mantığı hatırlatılır. Çünkü yoğun zamanın süresi derin bir ilişkisel eylemliliğin yanında birçok farklılaşmayı içerir. Zamansallıkların ve bedenlerin farklılaşmasının nedeni tam da zamanı ilişkisel eylemler içinde yapmamızdır. Barad’ın ısrarla farkın maddeleşmesi olarak tarif ettiği şey tam da budur. Bu yüzden de iklimle(n)me kavramına hem iklim değişikliğine içkin insan bedeni temelinde ortaya çıkan iktidar ilişkisi hem de bunun cinsiyetlendirilmiş ve sömürgeci haritalarının etkileri temelinde yaklaşmamızda ısrar eder.

İkinci bir açıklama toplanma süreçlerinin insan zihniyle sınırlı olmadığıdır- özellikle Deleuze ve Bergson’un hafıza (memory), bellek (recollection) ve algı (perception) gibi kavramları kullanması böyle bir alanın bilinç içine yerleştirilmiş olduğunu düşünmek istememize neden olsa da. Kumsaldaki beden daha soğuk bir Kasım ayını hatırlayabilir ve zihinsel olarak bu iki senaryoyu karşılaştırabilir, fakat aslında böyle bir deneyim daha derinlere iner. Alınan nefes daha yoğun ve nemli hissedilir ve havanın kuru olduğu zamanda alınan benzer nefeslerin keskinliğini kendisinde toplar. Deri henüz hissedilmemiş fakat hissedilmesi beklenen yanığın sızısını üretmek üzere güneş ile ilişkisel bir eylem içine girer ve bu süreç derinin başka bir iklim-zamanı nedeniyle koruyucu bronzluğunu kaybetmesi ile ivme kazanır. Toplanmaya içkin pasif alışkanlıklar hücrenel, organik ve inorganik düzeylerde gerçekleşir: “Buğday dediğimiz şey yeryüzünün ve rutubetin toplanmasından ibarettir... Hangi organizmalar tekrarlanan unsurlardan ve vakalardan, sezgilerimizle algıladığımız ve toplanan su, azot, karbon, klorür ve sülfattan oluşup böylece kendisini oluşturan tüm alışkanlıkları iç içe geçirmez?” (Deleuze 1994, 75). Bu hücrenel hafızalar toplanmaların duygusal ve içgüdüsel düzeylerinden ayrı değildir. Toplanmalarla, bedensel, hissedilen, maddesel sürenin üretimi sırasında iç içe geçerler. Başka bir deyişle, -çizgisel ve

mekânsallaştırılmış yerine- geçişken bedenselliğe dayalı zamansallık tekilliklerin türlü çeşitli toplanmalara, tutulmalara ve beklentilere ait yoğun zaman tarafından nasıl kurulduklarını göstermek için gereklidir.

Feminist kuram için bulunmaz yeni bir sınır olarak (ve siyasi imkân olarak) “ucu açık [bir] geleceğe” oldukça merak salan feminist yeni materyalistler için bu yaklaşım biraz ters olabilir (Bkz. Braidotti 2002; Grosz 2004; Grosz 2005). Bu projelerin iyimserlikleri kesinlikle değerli; böylesi bir iyimserlik feminist kuram için hayal edebildiğimiz dünyaların ötesinde siyasi ve etik bir potansiyelin altını çizer; bugünün içinde potansiyeller olarak yaşayan geleceğe ait varoluşlar ve oluşlar, toplumsal cinsiyetin kuir halinden çıkan pratikler ve hareketler, sürdürülebilir doğakültürler vardır. Fakat geçişken bedensellik temelinde bir dünyada “yeni”nin anlamını dikkatlice düşünmek istiyoruz. “Geçmiş ve bugün tarafından kapsanamayan, ucu açık” bir geleceği nasıl düşünürüz (Grosz 2004, 75)? Burada gösterdiğimiz gibi, geçişken bedensellik temelli bir zamansallık, her şeyin bir izi, bir ekosu ve bir geçmişi olduğu anlamına gelir. Kasım ayında San Diego kumsalında oturan Kanada düzlüklerine ait beden 15°C/ 59°F havada sıcak hisseder çünkü -15°C/ 5°F kuru havadaki kar türbülansını deneyimlediği rüzgârlı Kasım gününün maddi hafızasını korumaktadır. Bu beden bu deneyime anlam verebilmek için tüm geçmiş hatıraları şimdiki anda toplar ve böyle yaparak, sıcaklığa ve soğukluğa, mevsimlerin geçişine ve başlangıcına ait bir zamansallık yaratır ve hatırladığı geçiş anlarında alarm verir (ben çocukken kış Ekim ayında başladığı; şimdi çoğu zaman Aralık sonlarına kadar kar görmüyoruz. Ne zaman biri “iklim değişikliğinden” bahsetse bu basit hatıra bedenzihine gelir).

Sorumluluk olarak Duyarlılık: İmkânlar Siyasetine Doğru

Alaimo geçişken bedensel bir bilinç edinmenin yalnızca kuramsal bir egzersiz olmadığını savunur; geçişken bedensellik iklim değişikliği ile ilgili sorulara yönelik etik duyarlılığı ve siyasi bir yönelimi ortaya çıkarabilir fakat bu bildiklerimize benzemez. Geçişken bedenselliğin yarattığı yoğun zaman, iklim değişikliği ile ilgili tartışmalarımız için yeni birçok imkân sunar. Ama en önemlisi, biz insanların geleceği onarmak için şimdi ne yapmamız gerektiğini ifade eden söylemlerin makulleştirilmesi gerektiğini gösterir. Onarma, telafi etme ve hatta muhafaza etme pratiğine dayalı bir etik, tüm eylemlerin kaçış çizgilerinde (*lines of flight*) sonsuza dek bir araya toplandığını ve bu eylemlerin etkilerinin daha birçok gelecekte düzeltilmeye ve değiştirilmeye devam edileceğini kabul etmez. İklim zamanı, bizim “içinde” olduğumuz bir şey olarak farz edildiğinde ya da onu daha da kötüleştireceğimiz ya da bertaraf edeceğimizi iddia eden neoliberal bir ilerleme anlatısının parçası olarak ele alındığında, bizim iklim ile etkileşimimizi göz önünde bulunduran ekoloji pratiğini ve düşüncesini imkânsız kılar.

Yeni bir iklim değişikliği tahayyülü-geçişken bedenselliğe dayalı bir zamansallık bağlamında-Barad'ın bahsettiği “imkânlar siyasetini” yani bizim bir parçası olduğumuz durumları “sorumlu bir şekilde tahayyül etmemizi ve onlara sorumlu bir şekilde müdahale etmemizi” sağlayabilir (Barad 2007, 246). İklim değişikliği bağlamında, imkânlar siyaseti iklimimizin teleolojik olarak ortaya çıktığı ve bilinen insan eylemlerinin bir şekilde havadan bağımsız olduğunu ve aslında onun değişimine son verebileceği mitine dayanmaz. Barad'a göre imkânlar “sabit bir olaylar ufku” temsil etmez ya da “homojen, sabit, tektip bir seçimler kutusu”ndan ibaret değildir (246). İklim zamanını farklı şekillerde düşünmemiz gerekir ve bu yeniden düşünme bize onunla ilişkilenecek için siyasi bir alan açar. Grosz'un yazdığı gibi “kavramlar”-iklim kavramında önerdiğimiz gibi-“olayların bizim karşımıza koyduğu sorunları çözmezler” fakat, “bizi, başka türlü olmamızı sağlayacak imkânlarla çevrelerler.” Onlar “söylem biçimleridir, bağlantı biçimleridir: Onlar, bizi önümüze bir problem koymak suretiyle etkileyen dış kuvvetler ile o sorunları çözmek için kendimizde bulduğumuz iç kuvvetler arasındaki ‘hareketli köprülerdir’” (Grosz 2012, 14). Onların ısrarı ile kendimizi iklim-bedenler olarak yeniden tahayyül etmenin ve “fenomenlerin farklı ölçeklerdeki bağlantılarını” (Barad 2007, 246) görmenin kendisi bir siyasettir. Böyle bir siyaset, bizi, “bir yer veya olay ve diğeri arasındaki benzerliklere [ya da farklılıklara] işaret etmeyi” (işte bu sıcak hava 1935'te de olmuştu, o yüzden endişe etmemize gerek yok gibi) içeren pratiklerin ötesine gitmeye zorlar ve “bu yerlerin ve olayların nasıl birbirlerini kurduklarını” (246) anlamaya yönlendirir. “Yoğun zaman” fikrine dayanan bir iklim değişikliği tahayyülü hava düzenine dair bir fenomeni, sıcaklığı soğuran okyanusu, sonbahar sonundaki yüzmenin verdiği hazzı ve kontağı çalıştırırken anahtarın çevrilmesini birlikte düşünmeye zorlar. Bu birbirleriyle bağlantılı zamansallıklar “iklim değişikliği” dediğimiz şeyin ta kendisidir. İklim değişikliğine dair Colebrook'un dediği gibi bir sarsıcılık ancak bu karşılıklı birbirini etkileme süreçlerinin farkındalığı ile gerçekleştirilebilir.

Colebrook için bu sarsıcılığı hissetmek aynı zamanda bir duyarlılık da örgütleme gerektirir. Barad buna “sorumlu bir şekilde müdahale etmek”der. İklim-zamanını ve iklim-bedenlerini yeniden tahayyül etmek Grosz'un dediği gibi “kendimizi başka türlü olmanın imkânlarıyla çevrelemek” için gereklidir. Yoğun zamana doymuş bir imkân siyaseti feminist bir duyarlılık etiğini de gerekli kılar. İklim değişikliğini iklim-bedenlerimize yani eve geri getirerek, kontrol edemediğimiz (ve kontrol etmememiz gereken) ekolojik bedenler karşısında mütevazı ve meraklı olmamız gerektiğini görürüz. Eylemlerimiz ve onların ilişkisel eylemlerimizi yönlendirme biçimleri konusunda da hesap verebilir konumda olmalıyız. Ki bu ilişkisel eylemler iklim ile, diğer insanlarla ve insandan öte bedenlerle ilişkilerimizi içerir. Duyarlılık insan ötesi faillik fikri ile yakından ilişkilidir. Bütün bedenler bir nebze duyarlılık gösterse ve iklimle(n)se de, biz, insan ötesi

bir bağlamda insan failer olarak bu duyarlılığı belli yönlerde geliştirebilecek kapasiteye sahibiz. Bizim çağrımız aynı zamanda ayrıcalıklı, yüksek tüketim içeren koşullarda yaşayanlarımızın, duyarlılığını daha bilinçli bir şekilde, kendi etkilerini göz önünde bulundurarak şekillendirmesi yönünde.

Yoğun zaman bağlamında “kendimizi geçmişten seçici bir şekilde kurtaramayız” (Williams 2011, 18) tıpkı ağaç gövdesindeki dairelerin, toprağın durumunun, yağmur ve kuraklık düzenlerinin, bedenlerimizin su kanallarımıza pompaladığımız ilaçların kaydını tutması gibi artan cilt kanserleri de karbon emisyonlarımızın toplanmasıdır. Bu kayıtlar, hafızalar, kuvvetler “isyankâr yaralanabilirlik”lerimizin göstergeleridir: Havaya duyarlıyız, o da bize duyarlıdır. İklimle(n)diğimizi, aşırı soğuk olan bir kışın yarattığı üşümeyle ya da aşırı sıcak bir güneşin sıcaklığının yarattığı rahatsızlık ile kurulduğumuzu ve bozulduğumuzu anlarsak, değişen sıcaklıklarda, yükselen deniz seviyelerinde, giderek kuruyan yeryüzünde toplanan geçmişlerin de farkına varabiliriz. Kendimizi bu iklim-zamanlarının yapımında birlikte ortaya çıkan bedenleri (kendi bedenimizi de) görerek ilişkisel eylemlerin tekilliklerinin farkına varabiliriz. Birlikte ortaya koyulan, bizim de mümkün kıldığımız zamansallıklarla sıkı sıkıya bağlı olan iklim koşullarındaki payımızı anlarız.

Sonsöz: Toprakiklimi

Linköping, İsveç. Aralık ortası. Hava benim çevremde dönen şey değilse nedir? Bir eldivenimi çıkarıyorum ve elimi kaldırıma koyuyorum. Elim irkiliyor, aşırı soğuk, çok sert, hiç benim kanlı canlı avuç içim gibi değil. Fakat elim, onu çamurlu çimene doğru götürdüğümde, yarı donmuş toprağa bastırırken, ıslak yüzeyin hâlâ biraz da olsa bir sıcaklık vermesi karşısında şaşırıyorum. Açık olmak gerekirse: Toprak sıcak değil. Sıcak olan ona ait hafıza. Betonun çok daha net bir duruşu var, fakat nemli toprağın günün berbatlığına dair duruşu çok daha muğlak.

Evet, iklim rüzgârda, yağmurda ve bizi sarmalayan havada. Fakat iklim aynı zamanda, ısrarla toprakta. İklimi ortalığı yakıp yıkan gökgürültülü bir fırtınada ya da sanki sadece burada ve sadece şimdi olduğunu düşündürten zorlu bir rüzgâr atağında yakalamak görece daha zor ashında. Toprakiklimi ise etrafımızdadır. Daha yavaştır ve daha az değişir. Toprakiklimi bana farkı hatırlattığı gibi mesela yağmur ile sel arasındaki sürekliliği de hatırlatır. Güneş ile kuraklık arasındaki sürekliliği de. Toprakiklimi iklimin sadece mekânsal olmadığını aynı zamanda son derece zamansal olduğunu hatırlatır.

Toprakiklimi zamanla yakından ilişkilidir. Bu zamanlar düz de değildir, dosdoğru da. Onlar farklı niteliklerin, farklı hızların ve yavaşlıkların oluşturduğu katmanlardır. İklim her zaman değişir ve bu garip ya da yanlış bir durum değildir. Değişim gökyüzünü açar, gök gürültüsünü

getirir. Değişim Nisan havasına yeşilin kokusunu yerleştirir. Belki de iklim değişikliği – görünüşte bir türlü hissedemediğimiz bir kavram olarak- gerçekte hızla ilgilidir. Yarışta geride kalmamızla ilgilidir. Toprakiklimi bizi taşır ve biz de onu taşırız. Onu bir yere koyup bırakamayız. O zaman zeminsiz kalırız.

Kaynakça

- Alaimo, Stacy. 2008. Trans-corporeal feminisms and the ethical space of nature. In *Material feminisms*, ed. Stacy Alaimo ve Susan Hekman. Bloomington: Indiana University Press.
- Alaimo, Stacy. 2009. Insurgent vulnerability: Masculinist consumerism, feminist activism, and the science of global climate change. *Women, Gender, and Research (Kvinder, Ken og Forskning, Danimarka)* 3: 22-35.
- Alaimo, Stacy. 2010. *Bodily natures: Science, environment, and the material self*. Bloomington: Indiana University Press.
- Alaimo, Stacy. 2012. Sustainable this, sustainable that: New materialisms, posthumanism, and unknown futures. *PMLA* 127 (3): 558-64.
- Aristotle. 1983. *Aristotle's physics*, books III and IV. Çev. E. Hussey. Oxford: Clarendon Press. [Aristoteles. 1997. *Fizik*. Çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.]
- Barad, Karen. 2007. *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham, N.C., ve Londra: Duke University Press.
- Braidotti, Rosi. 2002. *Metamorphoses: Towards a materialist theory of becoming*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Colebrook, Claire. 2009. Stratigraphic time, women's time. *Australian Feminist Studies* 24 (59): 11-16.
- Colebrook, Claire. 2010. *Deleuze and the meaning of life*. Londra: Continuum.
- Colebrook, Claire. 2011. Earth felt the wound: The affective divide. *Journal for Politics, Gender and Culture* 8 (1): 45-58.
- Colebrook, Claire. 2012. A globe of one's own: In praise of the flat earth. *SubStance* 127 (41): 30-39.
- Cuomo, Chris. 2011. Climate change, vulnerability, and responsibility. *Hypatia* 26 (4): 690-714.
- Deleuze, Gilles. 1988. *Bergsonism*. New York: Zone Books. [Deleuze, Gilles. 2014. *Bergsonculuk*. Çev. Hakan Yücefer. İstanbul: Otonom Yayıncılık.]

Deleuze, Gilles. 1994. *Difference and repetition*. New York: Columbia University Press. Duxbury, Lesley. [Deleuze, Gilles. 2017. *Fark ve Tekrar*. Çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.]

Deleuze, Gilles. 2010. A change in the climate: New interpretations and perceptions of climate change through artistic interventions and representations. *Weather, Climate and Society* 2 (4): 294-99.

Glazebrook, Trish. 2011. Women and climate change: A case-study from northeast Ghana. *Hypatia* 26 (4): 763-82.

Grosz, Elizabeth. 1995. *Space, time, and perversion: Essays on the politics of bodies*. New and London: Routledge.

Grosz, Elizabeth. 2004. *Nick of time: Politics, evolution, and the untimely*. Durham, N.C. and London: Duke University Press.

Grosz, Elizabeth. 2005. *Time travels: Feminism, nature, power*. Durham, N.C., and London: Duke University Press.

Grosz, Elizabeth. 2012. The future of feminist theory: Dreams for new knowledges? In *Undutiful daughters: New directions in feminist thought and practice*, ed. Henriette Gunkel, Chry santhi Nigianni and Fanny Soderback. New York: Palgrave Macmillan.

Hansen, James. 2009. *Storms of my grandchildren: The truth about the coming climate catastrophe*. New York: Bloomsbury.

Heidegger, Martin. 1927/1962. *Being and time*. Trans. John Macquarrie and Edward son. Oxford: Basil Blackwell. [Heidegger, Martin. 2019. *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları.]

Ingold, Tim. 2011. *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge.

Irigaray, Luce. 1992. *Elemental passions*. Trans. Joanne Collie and Judith Still. New York: Routledge.

Knebusch, Julien. t.y. Art and climate (change) perception: Outline for a phenomenology of climate. Art and climate change "lovely weather" project. Leonardo On-Line. http://www.olats.org/fcm/artclimat/artclimat_eng.phpn (accessed October 8, 2012).

Kosonen, Jussi, and Leif Kronberg. 2009. The occurrence of antihistamines in sewage waters and recipient rivers. *Environmental Science and Pollution Research International* 16 (5): 555-64.

Markley, Robert. 2012. Time. In *Telemorphosis: Theory in the era of climate change*, vol. 1, ed. Tom Cohen. Ann Arbor: Open Humanities Press.

Neimanis, Astrida. 2012. On collaboration (for Barbara Godard). *NORA: Nordic Journal and Feminist and Gender Research* 20 (3): 215-221. Protevi, John. 2006. Katrina. *Symposium* 10 (1): 363-81.

Seager, Joni. 2009. Death by degrees: Taking a hard feminist look at the 2° climate policy. *Kvinder, Køn og Forskning* 3-4: 11-21.

Slocum, Rachel. 2004. Polar bears and energy-efficient lightbulbs: Strategies to bring climate change home. *Environment and Planning D: Society and Space* 22: 1-26.

Tuana, Nancy. 2008. Viscous porosity: Witnessing Katrina. In *Material feminisms*, ed. Stacy Alaimo and Susan Hekman. Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press.

Williams, James. 2011. *Gilles Deleuze's philosophy of time: A critical introduction and guide*. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press.

¹ Yazının orijinali için: Astrida Neimanis ve Rachel Loewen Walker. 2014. "Weathering": Climate change and the "thick time" of transcorporeality." *Hypatia* 29 (3) Özel Sayı: Climate Change: 558-575. <http://www.jstor.com/stable/24542017>. Yazının telifi için yazarlara ve Cambridge University Press'e teşekkür ederiz.

² Geçişken bedensellik bağlamındaki işbirlikleri üzerine, bkz. Neimanis 2012.

³ İklim biliminin bu mesafeli nesneliliği Knebusch t.y. ve Colebrook 2011; 2012 tarafından da benzer bir şekilde eleştirilmiştir.

⁴ "A Globe of One's Own" (Kendine Ait Bir Yerküre)'de Colebrook bizim buradaki önerimizden farklı bir argümana sahiptir. Colebrook "yerküreyi" geleneksel, erkek egemen paradigmaların dışında düşünebilmemizin tek yolunun belki de insan soyunun tükeneceğinin anlaşılmasından geçtiğini savunur (Colebrook 2012, 31).

⁵ "Sürdürülebilirlik" hem kuramsal hem de pratik olarak birçok farklı şekilde kullanılmıştır ve bunların hepsi insan ihtiyacına odaklı değildir.

⁶ Deleuze bugünün farklı geçmişlerin toplanması sonucu tam anlamıyla bugün olduğunu göstermek için Bergson'un hafıza konisini kullanır (Deleuze 1988, 60).