

Makale Geliş | Received: 03.09.2018
Makale Kabul | Accepted: 01.10.2018
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.10.2018
DOI: 10.20981/kaygi.475138

Mehmet ŞİRAY

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR
Mimar Sinan Güzel Sanatlar University, Fac. of Science and Letters, Department of Philosophy, İstanbul, TR
ORCID: 0000-0003-2530-9701
mehmet.siray@gmail.com

Çağdaş Nedir? Zamana Aykırılık Üzerine Eleştirel Yaklaşımlar

Öz

Çağdaşlık üzerine yapılan tartışmalara baktığımızda, çağdaşlık kavramı açısından en önemli sorunun, bu tanımlanan alana ilişkin uygun bir yer ve kuram, dolayısıyla eleştirel bir tavır bulma olduğunu görüyoruz. Bu çalışmada, gerçekten de böyle bir kuramda yeniliğin olup olmadığı, belirli bir *ethos*'un ifadesi olarak çağdaşın modernist ve post-modernist algılama ve kavranma kuramlarının deneyimlerinin ötesinde bir yaşantıya işaret edip etmediği ele alınacaktır. Bu amaçla, belki de, çağdaş dediğimiz durumun, olayın belirli bir siyaseti takip eden, bir yaşama alanını, yani belirli bir coğrafyaya ait zamanı ve mekânı tanımlayan bir adlandırma olup olmadığı tartışılacaktır. Bu makale'de ilk kez Nietzsche'de belirgin bir biçimde karşımıza çıkan "şimdiki zamanın", "zamana aykırılık" olarak formüle edilmesi ile bu düşünceyi takip eden Giorgio Agamben, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari ve Jacques Rancière gibi filozofların konuya ilişkin düşüncelerine yer verilerek, kavramın radikal bir kopuş ve olay felsefesine doğru evrimi ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Çağdaş, Çağdaşlık, Zamana Aykırılık, Uyuşmazlık, Aydınlanma, Soybilim, Tarihsellik, Özneleşme.

What is Contemporary? The Critical Approaches to be Intempestives

Abstract

When we consider the debates on contemporaneity, we realize that the most important problem with respect to the notion of contemporaneity is to find a proper place and theory for the identified domain, accordingly a critical attitude. In this study, it will be assessed truly if there is a novelty in this theory, if the notion of contemporaneity as a sign of a significant *ethos* points out life beyond the modernist and post-modernist doctrines and experiences. For this aim, it will be controverted what we call contemporaneity as a state or an event following up a certain politics and defining time and space, belonging to a particular geography. In this article, we have discussed "present time" formulated as "intempestive" by Nietzsche and philosophers such as Giorgio Agamben, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari and Jacques Rancière featuring his ideas on the same topic by way of dealing with "intempestive" as an evolution to a radical break and to the philosophy of event.

Keywords: Contemporary, Contemporaneity, Intempestive, Dissensus, Enlightenment, Genealogy, Historicity, Subjectivation.

Yeni, zaman içinde meydana gelmez; gerçek zaman bizatihi yeniliğin kendisidir, dönüşümün ezeli ebedi üretimidir. Bu nedenle, zamanın herhangi bir anında yeninin üretilişini bulmak daima mümkündür (Colebrook 2009: 93)

Zamana Aykırı Olarak Çağdaşlık

Çağdaş, tarihin sayfalarında yitireceğimiz, eskiye ait bir anı olarak unutulmaya mahkûm mudur? Yoksa her devrin çağdaşı olarak çağdaşlık kavramı şimdiye, geleceğe ve geçmişe ait insanı tanımlayan bir ortaklık olarak mı görülmelidir? Giorgio Agamben “Çağdaş Nedir?” adlı makalesinde, yukarıdaki sorulara cevap ararken, Nietzsche’nin “çağın aydınlarının zamana aykırı olması gerekir” nitelemesinin, Foucault, Deleuze, Guattari ve Rancière gibi kimi çağdaş düşünürleri derinden etkilediğini öne sürer. Agamben, özellikle Roland Barthes’ın Collège de France’daki derslerinden birinde, Nietzsche’ye atıfla sözünü ettiği “çağdaş olan, vakitsiz olandır” ifadesinin çağdaş felsefe açısından önemini vurgulamaktadır (Agamben 2013: 41). Agamben, bu makalede, Nietzsche’nin erken dönem yapıtlarından *Unzeitgemässe Betrachtungen* denemesine göndermede bulunarak, “çağdaşlık nedir?” sorusuna Nietzsche’nin “çağa aykırı olmak ne demektir?” sorusuyla yanıt bulmaya çalıştığını göstermeye çalışıyor.¹ Nietzsche, özellikle bu derlemenin ikincisi olan *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*’nda, 1871 Fransa-Prusya savaşından galip çıkan Alman imparatorluğu zamanında, çağın aydınlarının içi boş kültür savunularının ve böbürlenmelerinin yersiz olduğunu ve dönemin kültür kavrayışının sahte bir kültür kavrayışına büründüğünü

¹ Bu denemeler Türkçe’ye *Zamana Aykırı Bakışlar I-II-III-IV* başlığı altında dört ayrı kitap olarak çevrildi. Çeviride, Türkçe karşılık olarak bulunan diğer başlıklardan bazıları “Zamansız Düşünceler”, “Mevsimsiz Düşünceler”, “Çağa Aykırı Düşünceler” olarak sayılabilir. Almancasına referansla, “zamana aykırı” olmak (*to be intempestive*-İng; *intempestif*-Fr.), metnin bütünlüğü açısından daha uygun bir karşılık olduğundan makalenin geri kalanında bu ifade kullanılacaktır. Terime verdiği başka bir anlam açısından Boris Groys’un tanımını da akılda tutmakta fayda olduğunu düşünüyorum. Groys’a göre “çağdaş olmak demek, zorunlu olarak, mevcut olmak, şimdi ve burada olmak anlamına gelmez; ‘zamanda olmak’ tan ziyade ‘zamanla olmak’ anlamına gelir. ‘Çağdaş’ sözcüğü Almanca’da *zeitgenössisch*’tir. *Genosse* ‘yoldaş’ anlamına geldiğinden: çağdaş olmak - *zeitgenössisch* – ‘zamanın yoldaşı’ olmak diye anlaşılabilir – zamanla birlikte çalışan; sorunları olduğunda, zorluk çektiğinde zamana yardım eden” anlamında. Bkz. Groys 2014: 62-63.

belirtir.² Nietzsche, döneminin “Alman gazete yazarları ile roman, trajedi, şarkı ve tarih imalatçılarının kendine olağanüstü güvenen tavırlarında bu baş dönmesini ve bu mutluluğu” hissettiğini ifade etmektedir (Nietzsche 2006: 9). Nietzsche’nin, döneminin popüler yazın adamı, eleştirmen David Strauss’un yazılarındaki Arthur Schopenhauer’in felsefesine yapılan belli belirsiz atıflara, “her şeyi tarihsel olarak kavramaya” çalışanlara ve sıradanlığı putlaştırarak “kendi gerçekliğini dünyadaki aklın ölçütü olarak kavrayan ve kendi gerçekliğini dünyadaki aklın ölçütü olarak gören kültür filisterlerine”³ ilişkin yaptığı eleştirinin temelinde, Almanya’daki kültüre ilişkin saf bir kavrayışın gözden yitirildiği saptaması yatmaktadır (Nietzsche 2006: 9, 11, 18). Nietzsche, şimdiki zamana ait, ikonik gerçekliğe gönül vermiş, kronolojik tarihi saplantı haline getirmiş çağın aydınlarına şöyle seslenir: “Zamanı çoktan gelmiş, hatta gelip geçmekte olan ve gerekliliğini dayatan şey, zamana aykırı olarak kabul edildiği sürece hakikati söylemektir” (Nietzsche 2006: 92). Nietzsche’ye göre, sahiden üretken olan şey zamana aykırıdır; denemelerin ikinci kitabı olan *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*’nda, “tarihin sakıncası yararından daha belirleyici, daha önemlidir” demektedir (Nietzsche 2006: 95). Aynı bölümde, Nietzsche’nin tarihe ilişkin saptaması şu şekildedir:

Tarih belleğe, anın sürekliliğine dayanırken, yaşam unutuştta, şimdiki zamana tamamen dalmakta gelişir. Tarihselleştirilmiş yaşam susuz kalır, yıkılır, yoksullaşır, acı çeker, söner: [M]utluluğu mutluluk yapan şey hep aynıdır: unutabilmek ya da daha bilgince bir anlatımla, mutluluk sürdükçe, tarihin dışındaymış gibi duyumsayabilmek (Nietzsche 2006: 95).

Nietzsche, tarihe hayat ve eylem için başvuruyor, “bizi kemiren tarihsel bir ihtirastan mustarip olduğumuzu” görmemiz gerektiğine inanıyordu (Nietzsche 2015: 2). Oysa Nietzsche açısından, varlığın kendisini olumsuzlaması veya hiçlemesi olarak unutma ile tarih-dışılık arasında çok yakın bir ilişki vardır. Nietzsche’ye göre, “her tür eylemde unutmak vardır: her tür organik yaşamda yalnızca ışığın değil, karanlığın da

² Bu denemeler Türkçeye, *David Strauss, İtirafçı ve Yazar*, *Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası, Eğitici Olarak Schopenhauer ve Richard Wagner Bayreuth’ta* başlıklarıyla çevrilmiştir. Makalede, bu derlemeden özellikle ikincisine değinilecektir. *Bkz.*, Nietzsche 2015.

³ Filister: Eski Ahit’te geçen bir kavmin adı. Dar kafalı, küçük burjuva ve kültür düşmanı anlamında kullanılıyor.

olması gibi” (Nietzsche 2015: 7). Nietzsche, aşağıdaki alıntıda, insanın zamansallığını, unutmaya tanımlayarak insan ve hayvan arasındaki somut bir farklılığa işaret ediyor:

İnsan bir kere soracaktı elbette hayvana: neden mutluluğundan söz etmiyorsun da öylece bakıp duruyorsun bana? Hayvan da yanıt vermek ister ki, söylemek istediğim şeyi hemen unutuyorum, işte budur nedeni – ama bu yanıtı da unuttuğu için susacaktır: insan da buna şaşırır kalır. [K]endisi de şaşırır insan, unutmayı öğrenemediği ve sürekli geçmişe bağlı kaldığı için: ne kadar uzağa, ne kadar hızlı koşarsa koşsun, zinciri de koşar peşinden. Bir mucizedir bu, ha deyince gelir, ha deyince gidiverir, daha önce de hiçtir, daha sonra da bir hiçtir, ama yine de bir hortlak gibi çıkagelir ve bir sonraki anın huzurunu bozar. Zamanın tomarından her an bir yaprak kurtulur, inişe geçer, döne döne uçar – sonra geri dönüp insanın kucağına konar. Sonra ‘anımsıyorum’ der insan, ve kıskanır hemen unutuveren ve her anın öldüğünü, sisin ve gecenin içinde kaybolup sonsuza dek yok olduğunu gören hayvanı. Böylece hayvan tarih-dışı yaşar: çünkü o şimdiki zamanın içinde tükenir gider, geride tuhaf bir kesir bile bırakmayan bir sayı gibi, rol yapmasını bilmez, hiçbir şeyini gizlemez ve her an olduğu gibi tamamen görünür, dürüst olmaktan başka bir şey gelmez elinden, [b]ir zamanlar sözcüğünün anlamını öğrenir çocuk. [N]ihayetinde ölüm özlenen unutuşu getirir ama bu sırada bir yandan da şimdiki zamanı ve yaşamı vurgular ve yaşamın yalnızca bir kesintisiz bir olmuşluk olduğu, varlığını kendisini olumsuzlayarak ve tüketerek, kendisiyle çelişerek sürdürebilen bir şey olduğu bilgisine vurur damgasını (Nietzsche 2015: 5, 6).

Yukarıdaki pasajda Nietzsche, unutmak ve tarih-dışılık arasında çok yakın bir ilişki olduğunu bize gösteriyor; mutluluğun unutmak olduğunu ancak bunun da bir sınırı bulunduğunu, tarih duyusunun insanı anlamak için yetersiz kaldığını kavramak gerektiğini, her şeyin tarihselleştiği yerde insanın “şimdiki zaman mezarısına” dönüşmeye yazgılı olduğunu ifade ediyor. Nietzsche’ye göre, “geçmişin unutulması gereken sınırını belirlemek” bir insan, bir halk veya bir kültür için çok önemlidir; “parçalanmış biçimleri kendinden yeniden oluşturma gücü” ile yaşayan bir varlık, ancak böylesi bir ufukla yani bir dereceye kadar tarih-dışı kavrayabilme yeteneğiyle var olabilir: Nietzsche’ye göre, bu ince sınır “[d]oğru zamanda anımsamayı bilmek kadar doğru zamanda unutmayı da bilmeye, ne zaman tarihsel ne zaman tarih-dışı duyumsamak gerektiğini güçlü bir içgüdüyle hissedebilmeye bağlıdır” (Nietzsche 2015: 9). Nietzsche’ye göre, geçmişe bakmak, geleceğe bakmak ile eş anlamlıdır; çünkü geçmişe bakan, ister istemez kendisini tarih-dışıyla ilişkilendirmektedir. Dolayısıyla, Nietzsche’nin kendi çağının kültür insanlarına çağrısı şudur: insan, şimdiki zamanı

anlamak ve “geleceği daha şiddetle istemeyi öğrenmek için” yaşamla ilişkilenenmenin bir yolunu bulmak durumundadır (Nietzsche 2015: 12). Bu bakımdan tarih, “ancak bir sanat yapıtı olarak yeniden biçimlendirilmeye, yani katıksız bir sanatsal yapı olmaya tahammül ederse, belki o zaman içgüdüleri koruyabilir, hatta uyandırabilir (Nietzsche 2015: 52). Nietzsche, çağdaşlık kriterini, tarih ile ilişkilene biçimimizde görmektedir; Yunanlılar, tarih-dışı bir bilinci inatla korumuşlardır, oysa kendi döneminin entelektüellerine baktığında Nietzsche, eylemlerin üstünün tarihsel bir çadıyla örtüldüğünden ve dolayısıyla “tarih-dışı”nın görmezden gelindiğine işaret ediyor.

Giorgio Agamben, Nietzsche'nin çağdaşlık ve aktüalite kavrayışını şu düşüncelerle ifade ediyor: “Kendi zamanıyla mükemmelen çakışmayan, çağın taleplerine de uymayan ve bu yüzden, bu anlamda, güncel olmayan kişi, gerçekte kendi zamanına ait ve çağdaştır; fakat bilhassa bu nedenle, bilhassa bu irtibatsızlık ve bu anakronizm aracılığıyla, kendi zamanını görme ve kavrama konusunda başkalarından çok daha yeteneklidir” (Agamben 2013: 42). Yine de hem Agamben hem de Nietzsche, kişinin kendi zamanıyla örtüşmeme halini, zamana aykırılığını ve zamandan kopuşunu bir imkânsızlığa yol açmadan keşfetmek zorunda olduğunu vurgulamaktadırlar; şüphesiz çağdaş olan geçmiş olmadan anlaşılabilir; kendi zamanından kaçmaya çalışmak, tam da orada olma halimizden nihai olarak kaçamayacağımız gerçeğiyle sınırlıdır. O halde, Agamben, Nietzsche'yi izleyerek çağdaşlığı yeniden formüle eder: çağdaşlık “kişinin bağlı olduğu ve aynı anda mesafeli durduğu zamanıyla arasındaki tekil ilişkidir; daha açık biçimde, bu öyle bir ilişkidir ki zamana bir ayrılma ve Anakronizm aracılığıyla bağlanır” (Agamben 2013: 43). Burada ele aldığımız tarih, kronolojik olmayan, şimdiki zamana ait, ancak şimdiki zamanda yerleşik olmayan bir tarih anlayışıdır. Agamben, çağdaş kişiyi “zamanın omurgasını” kıran kişi olarak tanımlar, bu “kendi zamanımızı, aynı zamanda çok geçte olan çok erken şeklinde, henüz değil de olan tam şimdi şeklinde kavramamızı sağlayan anakronizmdir” (Agamben 2013: 47). İşte bu anlamda, şimdiki zamanla ilişkilene biçimimiz, zamanlar arasında karşılaşmayı mümkün kılan “arkeolojik” mekâna ait bir deneyim olarak da

düşünülebilir. Agamben bu deneyimi “içinde hiç bulunmamış olduğumuz bir şimdiye dönme” olarak tanımlamaktadır (Agamben 2013: 50).

Düşünme İmgesi Olarak Çağdaşlık

Immanuel Kant, Alman süreli yayını olan *Berlinische Monatsschrift*'in ‘Aydınlanma Nedir?’ sorusuna/çağrısına verdiği cevap niteliğindeki ünlü metni “*Aydınlanma Nedir?*”in [*Was ist Aufklärung?*] ilk halini 1784’te yazmış, daha sonra 1798’de üzerinde değişiklikler yaparak metni yenilemiştir. Kant bu makalesinde, kuşkusuz, aklın kamusal ve özel kullanımı, bireyin sorumluluğu gibi bir çok konuya el atmıştır; ancak, bizim açımızdan makalenin en çarpıcı yanı, kaçınılmaz olarak kendimizi hem bir aktör hem de bir unsur olarak bulduğumuz çağdaşlığa dair ‘şimdiki zaman’ sorusudur. Metnin geneline baktığımızda, Kant, devrim konusundaki görüşlerini nadiren dile getirmekle beraber, “Aydınlanma Nedir?” metnini tekrar ele aldığı dönemde, özelde Fransız Devrimini, genel anlamdaysa devrim fikrini merkeze koyarak düşüncelerini yeniden formüle etmiştir. Foucault’ya göre, “Aydınlanma Nedir?” makalesinde, Kant’ın ilk defa ele alır görüldüğü şimdiki zaman sorgulaması, dönemin tarihsel bilgi birikimine gönderimde bulunurken, aynı zamanda felsefi düşüncenin sınırlarını çizen bir eylemlilik alanına da nüfus eder. Ancak Foucault, Kant’a kadar filozofların, kendi mahiyetleri ve kendileri hakkında soru soran bu felsefi karar anını, bu şimdiki zamana ait soruyu, dışsal bir nedenle açıkladıklarını iddia eder. Oysa, tekrar formüle edilecek olursa, Kant’a göre asıl soru, “benim de ait olduğum şimdiki zaman tam olarak nedir?” sorusudur. Karşı karşıya kaldığımız soru aslında, şimdiki zamanın “ne olduğuyla, ilk olarak şimdiki zamanın hangi ögesinin tanınacak, ayırt edilecek ve diğerleri arasından seçilip deşifre edileceğinin saptanmasıyla ilişkilidir. Şimdiki zamanda, felsefi düşünme için fiilen anlamlı olan nedir?” (Foucault 2000: 63-4) Foucault, Kant’ın, filozofun da ait olduğu şimdiki zaman hakkında yaptığı soruşturmanın, olay olarak ortaya çıktığına işaret eder: “[f]elsefenin –sınırim ilk kez dersem fazla bir zorlama yapmış olmam– kendi söylemsel güncelliğini sorunsallaştırdığını görürüz; felsefenin olay olarak, anlamını, değerini, felsefi tekilliğini

söylemek zorunda olduğu ve içinde kendi varlık nedeni ile söylediği şeyin temelini bulduğu bir olay olarak sorguladığı şimdiki zaman” (Foucault 2000: 164). Bu nokta oldukça kritik gözüküyor; filozofun kendisinin de ait olduğu zaman olarak şimdiki zaman problemi, tam da Kant’a göre, filozofun kendi toplumsal gerçekliğinden bağımsız kavranabilecek bir durum değildir, burada asıl belirleyici olan filozofun şimdiki zamana hangi yolla bağlı olduğudur. Aslında, kendisini bir araştırma nesnesi olarak karşısına koyan aydınlanma pratiğinin, bu bağlamda kendi güncelliğini sorgulamak durumunda kaldığını düşünebiliriz. Foucault’nun bu soruyu açmanın bir yolu olarak, soybilim ve arkeolojik araştırma biçimini önerdiğini biliyoruz; Foucault’nun Kant’ın aydınlanma düşüncesine getirdiği bu yeni okuma biçimi, aslında aydınlanma pratiğine ilişkin öznenin kendini içinde bulduğu ‘zamana aykırı’ olma durumunun düşünceye -ve aslında şimdiye ait düşünceye- has asli bir özellik olarak saptamaktadır; zira, bu kendini örnekleme ve sorgulama biçimi sadece aydınlanmanın değil aynı zamanda (şimdiyi) düşünmeye dair yeni bir sınır olarak karşımıza çıkmaktadır.

Foucault’ya göre aydınlanma, kendini kendi güncelliği hakkında sorgulamak görevini masaya yatıran modern felsefeye özgü önemli bir düşünce biçimidir. Kant’ın “Aydınlanma nedir?” sorusu üzerine ikinci kez kaleme aldığı metin ve 1798’de yazdığı “Fakülteler Çatışması” devrimin ne olduğuna ilişkin saptamalara odaklanmaktadır. Kant’ın felsefe ile hukuk arasındaki ilişkileri izlerken takındığı tutum, insanların sürekli ilerlemesinden söz edilip edilemeyeceğine dair bir sorgulamanın yürütülmesine odaklanmaktadır. Kant’a göre, insanların ilerleme düşüncesini kavramasının olanağı, öncelikle onların ilerlemeye bir neden bularak karar vermesinde temellenmektedir. Foucault açısından, Kant’ın bir olay olarak devrim fikrine odaklanması bu şekilde gerekçelendirilebilir (Foucault 2000: 166-7). Foucault’dan alıntılarsak:

[İ]lerlemeyi mümkün kılan teleolojik örüntüyü takip etmek yeterli değildir; bunun için daha fazla şeye, tarih içerisinde bir işaret değeri taşıyacak bir olayı göstermeye gerek vardır. [N]eyin işareti peki? [B]ir nedenin varlığının, tarih boyunca insanlara ilerleme yolunda kılavuzluk etmiş sürekli bir nedenin varlığının bir işareti. Geçmişte etkili olduğunun, şimdiki zamanda etkisini sürdürdüğünün ve gelecekte de etkili olacağına gösterilmesi

gereken sürekli bir neden. Toparlarsak, ilerleme olup olmadığına kanaat getirebilmemizi sağlayabilecek nitelikteki olay, bir işaret olacaktır: *rememorativum*, *demonstrativum*, *prognasticum*. Bu, hep böyle olduğunu gösteren bir işaret (hatırlatıcı bir işaret), işlerin şu anda da böyle olduğunu gösteren bir işaret (kanıtlayıcı işaret) ve daima böyle olacağını gösteren bir işaret (gelecek için yargı bildirimci işaret) olmalıdır (Foucault 2000: 167).

Foucault’ya göre, Kant insanlar için ilerlemenin işareti olacak, aynı zamanda da geleceğin bir tür garantörlüğünü yapacak böylesi bir olaya işaret etmek istiyordu. Kant, “Aydınlanma Nedir?” makalesinde, bizatihi büyük bir tarihsel olay olarak devrimin, onun sonuçlarından, etkilerinden ve ondan etkilenen öznelere bağımsız kavranamayacağını şu pasajda açık ediyor: “Gerçi devrimler ile bir baskı rejimi, kişisel bir despotizm, bir zorbalık yönetimi yıkılabilir; ancak yalnız bunlarla, düşüncelerde gerçek bir düzelme, düşünüş biçimlerinde ciddi bir iyileşme elde edilemez; tersine, bu kez yeni önyargılar, tıpkı eskileri gibi, düşüncesiz yığına, kitleye yeni birer gem, yeni birer yular olurlar.” (bkz. Kant 1983). Bu pasajdan çıkarabileceğimiz gibi işaret olabilecek şey devrimin kendisinden çok -ki Kant burada öyle gözüküyor ki Fransız devriminin yıkıcı etkilerini göz önüne alıyor- devrim etrafında kümelenen insanların “coşku derecesine varan bir özlem birliği” içinde olmasıdır (Foucault 2000: 169). Foucault, Kant’ın “Aydınlanma Nedir?” metnine gönderme yaparak devrimden coşku duymanın göstergelerini şu şekilde sıralıyor:

Devrimden coşku duymak, Kant’a göre, insanlıktaki ahlaki bir eğilimin göstergesidir. Bu eğilim sürekli olarak iki biçimde dışa vurulur: Birincisi bütün insanların, kendilerine uygun düşen siyasi Anayasayı benimseme haklarında ; ikincisi, kendi ilkeleri temelinde her türlü saldırganlıktan uzak durduğu ölçüde hukuk ve ahlaka uygun bir Anayasa ilkesinde. Devrim coşkusu, insanlığı böyle bir Anayasaya taşıyan eğilimin göstergesidir. Bir davranış biçimi olarak değil seyredilecek bir gösteri olarak, devrimde yer alanların benimsedikleri yıkıcı nitelikte bir ilke olarak değil onu gözlemleyenlerin coşkularının odağı olarak devrim, bir ‘*signum rememorativum*’ dur, çünkü en başından beri var olan bu eğilimi gün yüzüne çıkarır; bir ‘*signum demonstrativum*’dur, çünkü aynı eğilimin bugünkü etkinliğini kanıtlar; ayrıca bir ‘*signum prognosticum*’ dur, çünkü devrimin sorgulanabilecek sonuçları varsa, devrim yoluyla açığa çıkmış olan eğilimi görmezden gelmek mümkün değildir (Foucault 2000: 169-170).

Kant’a göre, bu unutulamayacak olay “evrensel hakkında düşünmenin tarihselliği” sorununu gündeme getirir; “canlı ve üzerinde düşünülmesi gereken” bir

olay olarak devrimin anlamı budur (Foucault 2000: 171). Elbette Kant’ın devrimin olası olumsuz etkilerini de hesaba katan, olayın güncelliği sorusu ve buna verdiği koşullu yanıt, içinde felsefenin güncelliğinin neliğinin de tartışıldığı bugüne ilişkin bir dizi sorunun önünü açmış gözüküyor. Foucault, bu sorulardan bazılarını gündeme getiriyor, belki de en dikkate değer soru: “şimdiki zamanda yaşanabilecek mümkün deneyimler alanı nedir?” sorusudur ve bu soru “kendimizin bir ontolojisini” de içeren bir “şimdiki zaman ontolojisini” gündeme getirmektedir (Foucault 2000: 172).

Foucault’nun da iddia ettiği gibi, şimdiki zamanı bir tür yorum bilgisi ilkesiyle yorumlayan, yani “yakında gerçekleşmesi muhtemel bir olayı haber veren” Aziz Augustinus ya da Vico’dan farklı olarak şimdiki zamanı *La Scienza Nuova*’da “yeni bir dünyanın doğuşuna geçiş olarak analiz eden” Kant, meseleyi tamamen farklı bir tarzda ele almaktadır: Kant, olumsuz olabilecek sonuçların da ele alındığı bir çıkış olarak olay ve şimdiki zaman sorusunu gündeme getirmektedir (Foucault 2000: 175). Kant’ın bu metnini Foucault’nun da içinde bulunduğu çağdaş Fransız felsefesinin gündemine getiren sadece olayın devrimci sıçrayışı mümkün kılacak güçleri harekete geçirmesi değil, onun bir “fark” yaratması, geçmişi bugün ile kıyaslaması, dolayısıyla bugüne getirmesi ve geleceğe yönelik sorumluluk olarak projeksiyon yapmasıdır. Bu sürecin yürütücüsü olarak insan, geleceğe dair nasıl sorumluluk alabilir diye sorabiliriz; bir açıklama şu olabilir: olayın faili olarak insan ancak olayın başkaları üzerindeki etkilerini düşünerek sorumluluk alabilir. “Aydınlanma Nedir?” yazısının önemli bir bölümünün aklın kamusal ve özgür kullanımı üzerine olduğunu aklımıza getirirsek, Kant’ın yukarıdaki saptamaya daha yakın durduğunu belirtmemiz gerekir. Kant, belirli bir biçimde öznelerle, ancak itaat ettikleri sürece özgür olabileceklerini ve bu suretle de aydınlanmanın ancak yavaş yavaş varılabilir olduğunu göstermeye çalışıyor olabilir. Bununla birlikte, makalenin düşünceye ilişkin önemli bir sınır durumunu gösteriyor olması, çağdaşlık tartışmaları açısından oldukça önemli gözükmektedir: Kant’ın örtük bir biçimde de olsa tartışmaya açtığı, kamusal alanın ta kendisidir; dolayısıyla kendi bireysel özgürlük arayışımızda kaçınılmaz olarak karşımıza çıkan diğer öznelerin varlığı, kamusal tartışmalarında önemli bir yer işgal etmektedir. Üstelik, Kant’ın

açtığı yoldan giderek, kamusal tartışmasının, açıkça sadece öznel bir ilişkiyi tanımlama sorunundan da ibaret olmadığını söylemeliyiz; bu ilişkilerin meydana geldiği politik zemin, coğrafya, kurumların işleyişi ve sınıfların ortaya çıkışı gibi kimi unsurların da kaçınılmaz olarak olaya dair olduğunu saptamak durumundayız.

Kant’ın *Aydınlanmaya* yönelik belirlemelerinden biri olan, özerk aklın siyasi ilke veya kurumlarla bağdaşmasının bir biçimi olan itaati, bireyin özgürleşmesinin bir koşulu olarak değil de düşüncenin zorunlu olarak karşılaşmak durumunda olduğu normatif, kurumlara ve yasaya ait, özerk aklın sürekli olarak karşı karşıya kaldığı ve fark yaratmak için de mesafe alması gereken, ya da aşmaya çalıştığı bir bariyer olarak düşünürsek ve bu içerikle Kant’ı yorumlarsak, sanırım çağdaşlığa ilişkin de önemli bir tespitte bulunmuş oluruz. Foucault, Kant’ın aydınlanma metnini, çağdaşlığa ilişkin bir tutum, “güncelleme kurulan bir ilişki kipi”, “bir düşünme ve eyleme tarzı” olarak tekrar gündeme getiriyor. Kant’ın “Aydınlanma Nedir?” metninin çağdaşlığa ilişkin en belirgin tutumu, Foucault’ya göre, “tarihte farklılık olarak ve belirli bir felsefi görevin itici gücü olarak ‘bugün’ üzerine olan” düşünmedir (Foucault 2000: 180). Foucault’nun Kant’ın metnine olan önemli katkılarından birisi de, bugün üzerine düşünmenin basitçe şimdiyle kurulan bir ilişki olmadığını; ayrıca, olayın faili/failleri olarak kendi kendimizle kurulan, kurulması gereken ilişki biçimlerinde de bu soruşturmanın yürütülmesi gerektiğini bize gösteriyor olmasıdır (Foucault 2000: 183-4). Bugün üzerine düşünme, son tahlilde, özneleşme (*subjectivation*) üzerine bir soruşturmayı da zorunlu olarak içine almak durumundadır. Bu konuda, Foucault’nun düşüncelerine başvuralım:

Ben, bir yandan, aynı zamanda insanın şimdiyle ilişkisini, insanın tarihsel oluş kipini ve kendini özerk bir özne olarak kurmayı sorunlaştıran felsefi bir sorgulamanın Aydınlanma’da kök salmasını vurgulamaya çalışırken, öbür yandan da, bizi Aydınlanma’ya bağlayabilecek olan bağın doktriner unsurlara sadakat değil, tam tersine, bir tutumun, yani, tarihsel varlığımızın aralıksız bir eleştirisi şeklinde nitelendirilebilecek olan felsefi bir *ethos*’un sürekli olarak canlı tutulması olduğunu vurgulamaya çalışıyorum (Foucault 2000: 185).

Foucault’ya göre, Kant’ın aydınlanma geleneğine yönelttiği eleştirilerden ilki “aydınlanmanın şantajı” diye nitelenen tutumun reddedilmesiydi (Foucault 2000: 185). Bu saptamanın önemli unsurlarından biri şudur: Bu tutuma gelebilecek itirazlarla beraber, hepimizin, aydınlanmanın çizdiği çerçevenin bir parçası oluşumuz ya da etkisini şu ya da bu biçimde hissediyor oluşumuzdur, ancak yine de “rasyonalitenin temel çekirdeğine”, özgür bir birey olmanın aydınlanma tarafından belirlenen temellerine yönelik itirazımızı koruyarak. Foucault, bunu aydınlanmanın “zorunlu sınırlamalar biçiminde” yönelttiği eleştiriye “mümkün bir sınırları aşma biçimindeki pratik bir eleştiriye çevirmek” olarak ifade eder; şüphesiz bu eleştiri, “soybilimsel” ve “arkeolojik” niteliktedir ve güncellik deneyimi aynı zamanda özgürlük deneyimidir de (Foucault 2000: 188). Foucault, soybilimsel ve arkeolojik eleştiriye, şu biçimde tanımlamaktadır: “Pratik sistemler üç genel alanla ilişkilidir; Şeyler üzerindeki denetim ilişkileri, başkaları üzerinde eylem ilişkileri, insanın kendisiyle kurduğu ilişkiler. Tabii, bunların her birinin diğerlerine tamamen yabancı üç alan olduklarını söyleyemeyiz. Şeyler üzerinde denetim kurmanın başkalarıyla ilişkilerle dolayımlandığı; başkalarıyla ilişkilerin de daima kendiyile kurulan ilişkileri ve tersini gerektirdiği iyi bilinmektedir” (Foucault 2000: 191).

Foucault, burada, üstünde durulması gereken üç eksen tanımlamaktadır: bilgi, iktidar ve etik eksen. Foucault’nun ontolojik inceleme gerektiriyor dediği eleştiri, bu üç eksenin ilişkilerinin araştırılmasına dayanmaktadır; işte, geldiğimiz noktada bu üç eksenle ilişkili olarak sormamız gereken soruları şöyle sıralayabiliriz: “Kendimizi bilgimizin özneleri olarak nasıl kurduk? İktidar ilişkilerini kullanan ya da bu ilişkilere tâbi olan özneler olarak nasıl kurduk? Kendi eylemlerimizin ahlaki özneleri olarak nasıl kurduk?” (Foucault 2000: 191) Foucault açısından çağdaşlık sorunu, kendimize dair ontolojik eleştiriyle açıklanabilecek bir felsefi soruşturma biçimidir: “bir tutum, bir *ethos* olarak, olduğumuz şeyin eleştirisi, hem bize dayatılmış olan sınırların tarihsel analizi hem de bu sınırların aşılmasının denenmesi olan bir felsefi yaşam olarak kavranmalıdır” (Foucault 2000: 192). Son olarak, geç dönem tartışmalarında çağdaşlık sorununa değinen, çağdaşlığı “şimdiye direniş” belirlemesi üstünden okuyan Gilles

Deleuze ve Félix Guattari ’nin ve politika felsefesi açısından çağdaşlık sorununu tartışan Jacques Rancière’ in düşüncelerine değinmek istiyorum.

Politikanın Geri Dönüşü: “Şimdiye Direniş” ve “Uyuşmazlık” Olarak Çağdaşlık

Deleuze ve Guattari, çağdaşın kültürel bir coğrafyanın zaman ve mekan algısını oluşturduğu gibi belirli bir politik düşüncenin yerleşmesini, örgütlenmesini ve bir araya getirilmesini de mümkün kıldığını bizlere hatırlatarak, bununla birlikte çağdaş bir pratiğin ve ona ev sahipliği yapan eleştirel bir aygıtın da işlevsellik kazandığını gösteriyor. Bu bakış açısından, Deleuze ve Guattari, Avrupa’da kapitalizmin gelişimiyle ortaya çıkan “yersiz-yurtsuzlaştırma”larla beraber bunlardan kendini koparan daha radikal “yersiz-yurtsuzlaştırma”lara işaret ederek, onların anlatıyı bozan, çizgisel zamanı parçalayan daha çok “olay” zamanına benzeyen yapılar olduğuna işaret ederek onları işleme sokmak istiyordu. Hem Rancière hem de Deleuze ve Guattari *çağdaş*’ı geleneğe cevap veren dolayısıyla bir anlamda eski temsil sistemlerini tekrar eden benlik fikirlerine karşı “dalgalar” ve “blokların” zamanını düşüncedeki çağdaş anlar olarak saptamak ve onlara edimsellik katmak istiyorlar. Foucault’daki “aktüelite” fikrinin karşılığı olabilecek bir biçimde Deleuze ve Guattari’deki “şimdiye direniş” diye adlandırılan eleştirel tutumun, Rancière’de aktüelle karşılaşmanın başka bir yolunu sunan, belki temsili olana yeniden dönüş olarak niteleyebileceğimiz bir tutumun, çağdaşlık üzerinden yeniden tanımlandığına şahit oluruz. Deleuze ve Guattari’nin *Bin Yayla*’da dile getirdiği “dalgalar” ve “blokların” zamanını, *Fark ve Tekrar*’da işaret ettiği sonsuz yineleme ve *mimetik* olanın zamanından ayrı düşünmemiz gerekmektedir (bkz. Deleuze & Guattari 1988; Deleuze & Guattari 1994). Deleuze ve Guattari, tam da sözde Avrupa siyasal hayatında ortaya çıkan demokrasiye geçiş fiyaskosunun, tarihin yeniden yapılanışı olarak kurumların düzenlenişinin bu kopmayı gerçekleştirememesi açısından olumsuz bir örnek olmasından bahseder.

Foucault, kendi eleştirel düşüncesine, zamana aykırı olan şimdide özel bir yer ararken, Gilles Deleuze ve Félix Guattari, paralel bir biçimde, *Felsefe Nedir?* adlı çalışmalarında, düşünceye ait özel bir alan tanımlar. Tıpkı Nietzsche gibi Deleuze ve Guattari de, kronolojik olmayan bir zamanı “şimdiki hale direniş” dediği özel bir durumla betimlemektedir. Kitabın *Geofelsefe* bölümünde, Deleuze ve Guattari, bize sunulmuş yaşamlarımızda çağımızın demokrasi ve insan hakları görüşlerine musallat olan yozlaşmayı göremediğimizden, bir bakıma, “kendimizi çağımızın dışında hissedemediğimizden” “tersine onunla utanç verici uzlaşmalara girişmekten geri durmadığımızdan” bahsediyor (Deleuze & Guattari 1993: 100). Deleuze ve Guattari’ye göre, felsefenin şimdiki zamanda, kavram üretmek yeniden yapılanması, öznelere demokratik devlet formunda yapabileceği bir şey değil; zira kendini demokratik olarak sunan Avrupalılaştırma, bir “haline-geliş” sunmuyor, “sadece uyruklaştırılmış halkların haline-gelişini engelleyen kapitalizmin tarihini kuruyor” (Deleuze, Guattari 1993: 190). Deleuze ve Guattari’nin burada betimlemeye çalıştığı, Nietzsche’nin en başında “zamana aykırılık” diye tanımladığı “şimdiye direniştir”; “sanat ve felsefe bu noktada, yaratmanın bağlantısı olarak, eksikliği duyulan bir toprak ve bir halkın oluşturulması noktasında buluşuyorlar” (Deleuze & Guattari 1993: 190). Zira, Deleuze ve Guattari’ye göre, “politik topluluk sürekli yenilenmek, sürekli yeniden icat edilmek zorunda olduğundan elbette bir sanattır” (Hardt 2002: 191).

Deleuze ve Guattari, Avrupa demokrasisinin kendini çoğunluklarla tanımlamasının, “toplumsal güçler alanının özgür mücadelesi ve devinimi” için yeter sebep olamayacağını söylerken, demokrasilerin kendiliğinden bir gelecek formuna çağrı yapmadığından ve yeni bir toprağa ve henüz var olmayan bir halka seslenemediğinden bahsediyor (Hardt 2002: 100). Deleuze ve Guattari’nin “şimdiye direniş” olarak tanımladığı zamana aykırılığı, belirli bir geleneği takip etmeyen, ereksel olmayan bir özgürlük ve politik var oluş kavrayışını, öznenin faaliyet alanının merkezine çekmeye çalıştığını ve bu yolla, “toplumsal düzenin ölü güçlerinden sürekli çıkan toplumdaki yaşayan gücü” kavramaya çalıştığını düşünebiliriz (Hardt 2002: 191). Bu bakımdan, Deleuze ve Guattari, belki Nietzsche’de örtük olarak duran, ontolojik olanın politikaya

bağlanması fikrini, “şimdiye direniş” olarak tanımlayabileceğimiz kavram yaratan felsefi düşüncenin gündemine yeniden getiriyor.

Deleuze ve Guattari'nin Avrupa demokrasisi eleştirisine paralel bir biçimde Rancière'de tıpkı Foucault gibi özgürlük tarihi olarak kimliğimizin verili olmasından yola çıkarak, bugün üstüne düşünmenin gelecek üzerine düşünme bakımından bizi özgürleştireceğini bulguluyor. Jacques Rancière'e göre, bugün hâlâ politika felsefesi, Kant'ın ortaya attığı estetik devriminin olası sonuçlarıyla, politik topluluk fikrine bakıyor. Kant'ın aydınlanma fikriyle beraber biçimlenen özgürlük ve eşitlik senaryoları, imgelemin “özgür oyun” unda (*free-play*) biçimlenen akıl sahibi olma ve hissedilebilirliğin (*sensibility*) eşitliği üzerinde temelleniyor (Rancière 2010: 81). Rancière'in deyişiyle formu maddeye ve aktif olmayı pasifliğe tercih eden bu yeni görüş, kendisini devlet otoritesinin karşısında eleştirel bir güç ve alternatif olarak duracak bir konumda tanımlamaktadır. Kant'ın “estetik devrim” ve “estetik özgürlük” olarak tanımladığı, duyulur olanı paylaşan (*partition of the sensible*) yeni ortaklık misyonu (*sensus comunis*), kendisini birbirine zıt iki toplumsal birliktelik senaryosuyla açığa vuruyor: biri çıktığı koşullardan radikal bir biçimde ayrışan, bağımsız bir estetik deneyim ve topluluk kurgusu, diğeryse kendisini günlük hayata bağlılığıyla ve mevcut düzene karşıtlığıyla tanımlayan estetik deneyim ve topluluk kurgusu. Rancière, estetiğin siyasetini anlattığı pasajlarda bu iki projeyi, estetik devrimin ilkini Schiller'in *Estetik Üzerine Derslerinde* ve takiben “Alman idealizminin en eski programı”nda ve sonrasında soyut sanat ve J. F. Lyotard'ın estetik deneyimi yücenin deneyimine bırakan seçkin eleştirisiyle ve ikincisini ise Duchamp'tan bugüne kadar etkisini sürdüren yaşam ve sanat arasındaki sınırı ortadan kaldırmaya çalışan mevcut politik, estetik yapılara muhalif çağdaş sanat pratikleriyle tanımlıyor. İçlerinde birbirine zıt iki estetik özgürleşme idealini yansıtan bu yeni toplumcu bakış, son tahlilde, yeni bir toplumsal vizyon ve eşitlikçi ortak yaşamı hedefleyen, onu temel alan ya da verili sayan bir programa dayanıyordu. Mevcut düzen ile uyumsuz, ona hitap etmeyen bu iki ideal ya da bakış, formel demokrasinin işleyişine muhalif, onun kusurlarını bertaraf etmek isteyen bir içeriğe sahip. Ancak, öyle gözüküyor ki, bugün hâlâ hedeflenen eşitlikçi bir toplum

ya da yaşam başarılmış değil, bir bakıma, Kant’ın aydınlanma devrimi ya da Rancière’in estetik devrim olarak adlandırdığı program, kapitalizmin her kolda kendini yasallaştırdığı, mutlak devlet otoritesinin hâkim olduğu yönetim biçimlerine evrilmiş durumda (Rancière 2010: 82). Rancière, estetik devrimle beraber siyaset ve sanat dünyasında hâkim olan eşitlikçi toplum ideallerinin, halihazırda birlikte var olan ortak duyguya sahip bir (*sensus comunis*) birlikteliği ya da bağı varsayan yapılar olduğunu ifade ediyor. Rancière’e göre, eşitlikçi toplum idealleri, içerdikleri, meydana geldikleri söyleme yabancı olma, ona muhalif ya da alternatif olma hareketiyle beraber, verili kolektif aklın eşitliğini, eşitsiz (aktüel olmayan) bir topluluk idealine dayandırdıklarından, zamana aykırılıkları, son tahlilde, bir uyumsuzluktan çok *konsensüs* fikrine yapışıp kalmaktadır. Rancière’in “zamana aykırılık” üzerine düşüncelerini, adını andığımız diğer filozofların konuya ilişkin saptamalarından ayıran tam da, “zamana aykırılık” düşüncesiyle beraber deneyimlediğimiz bu gücün “eşitlik vaadi adına eşitsizliğin sonsuz biçimde yeniden üretilmesi”dir (Rancière 2011: 193). Halbuki, Rancière açısından, “zamana aykırılık” öncelikle bir zamana hem ait olma hem de olmama anlamına geldiği için” belli bir biçimde içeriye ve dışarıya ait bir yeri de işaret eder; bu yer eşitlikçi ve özgür bir toplumsal birlikteliği, radikal bir ayrılık ve aykırılık düşüncesiyle beraber üretir (Rancière 2010: 83). Yani Rancière, eşitlik vaatlerinin sürekli eşitsizlik ürettiği tarihe gönderimde bulunurken, bir yandan bu hareketlerin var oldukları yaşamsal güçler açısından kolektif bir zekâ üreterek, insanlar arasında birliktelik, bir aradalık örgütlediklerinden bahsediyor. Şimdi, Rancière’in özgürleşme tarihini bu perspektiften değerlendirdiği pasajlara kulak verelim:

Özgürleşme tarihsel bir zorunluluğun gerçekleşmesi de olamaz, bu zorunluluğun kahramanca diriltilmesi de. Özgürleşmenin zamansızlığından yola çıkarak düşünülmesi gerekir ve bu da iki anlama gelir: Bunlardan ilki, özgürleşmenin varoluşu için tarihsel bir zorunluluğun olmamasıdır; ikincisi ise, özgürleşmenin zamanın hâkimiyetiyle yapılandırılmış deneyim biçimleriyle ilgili olarak heterojenlik göstermesidir (Rancière 2010: 202).

Rancière, özgürleşmenin tarihini, tıpkı Deleuze ve Guattari gibi, demokratikleşme vaadinin olduğu her ana değil de “devletin yetkilerinin ya da yerleşik partilerin ortadan kaybolduğu ya da kesintiye uğradığı” anlara yerleştiriyor:

Bir an sadece zamanda kaybolmanın gerçekleştiği bir nokta değildir. Aynı zamanda bir *momentum*dur: terazinin kefelerini eşitleyen, yeni bir denge ya da dengesizlik yaratan ağırlıktır; ‘ortak varlık’ın (*common*) ifade ettiği anlamın etkili bir biçimde yeni bir çerçeveye oturtulmasıdır; mümkün olanın evreninin yeniden kurulmasıdır. Birbiriyle bağı olmayan parçacıkların sırf kaotik bir girdap oluşturduğu bir dönem de değildir. [B]u örgütlenme her zaman, yerlerin, işlevlerin ve kimliklerin “normal” dağılımına kıyasla bir düzensizliğin örgütlenmesidir (Rancière 2010: 199)

Hem Deleuze ve Guattari’nin hem de Rancière’in “şimdiye direniş” ve “uyuşmazlık” kavramları üzerine düşüncelerini değerlendirdiğimizde, felsefede zamana aykırılık vurgusunun politik olanın alanını genişletmeye hatta yeniden tanımlamaya yönelik bir çaba olduğu tespitini yapabiliriz. Zamana aykırılık ne tarihsellik fikrini ne de zamansallığı tümüyle dışarıda bırakan bir tutumdur. Rancière’in de işaret ettiği gibi, zamana aykırılık tarihin olanağını dışarıda bırakmaktan çok, Hamlet’in dediği gibi ona bir uygunsuzluk (*out of joint*) katar. Üstelik zamana aykırılık bireyin bilinçli seçimlerine indirgenebilecek bir davranış biçimi de değildir, o daha çok *olaya* ve şimdiki zamana dair bir saptamadır. Nietzsche’den Rancière’e uzanan araştırmamızda, zamana aykırılık bir sahneye koyma olarak, topluluğu ve topluluk olmayanı bir araya getirerek deneyim alanını yeniden düzenler; Rancière’in deyişiyle, duyulur olanı yeniden tanımlar. Yukarıda andığımız filozofların düşünceleri uyarınca, felsefenin düşünsel bir etki bırakması için “zamana aykırı” olması gerekir. Rancière’i takip ederek, zamana aykırılığı “belirlenimli türden bir konuşma konumu anlamında almamız” gerekir: “söyleşenlerden birinin, ötekinin söylemekte olduğunu aynı anda hem anladığı hem de anlamadığı bir konum” (Rancière 2005: 12). Ama burada, Rancière’in kastettiği bir yanlış anlama ya da anlayışsızlık değil “bütünüyle başka bir şey söylemek için başkalarının sözlerini ödünç almak” durumunda kalmaktır (Rancière 2005: 14). Zamana aykırılığın, şimdinin bir ontolojisini gerekli kılması bu yüzdendir; son tahlilde, zamana aykırılık “tartışmak için sözcükler kullanan bir varlık olmanın ne anlama geldiğiyle ilişkilidir.

KAYNAKÇA

AGAMBEN, Giorgio (2013). “Çağdaş Nedir?”, *Çağdaş Sanat Nedir? Modernlik Sonrasında Sanat*, ed. Ali Artun & Nursu Özge, İstanbul: İletişim Yayınları.

BADIOU, Alain (2011). “Komünizm İdea’sı”, *Bir İdea Olarak Komünizm*, haz. A. Badiou & S. Žižek, çev. Ahmet Ergenç & Ebru Kılıç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

GROYS, Boris (2014). *Sanatın Gücü*, çev. Firdevs Candil Erdoğan, İstanbul: HayalPerest Yayınları.

COLEBROOK, Claire (2009). *Gilles Deleuze*, çev. Cem Soydemir, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

DELEUZE, Gilles ve Guattari FÉLİX (1988). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Londra: Athlone Yayınları.

DELEUZE, Gilles ve Guattari FÉLİX (1993). *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

DELEUZE, Gilles (1994). *Difference and Repetition*, New York: Kolombiya Üniversitesi Yayınları.

FOUCAULT, Michel (2000). *Seçme Yazılar II: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

KANT, Immanuel (1983). “Aydınlanma Nedir”, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich (2006). *David Strauss, İtirafçı ve Yazar*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich (2015). *Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

RANCIÈRE, Jacques (2010). *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, çev. ve haz. Steven Corcoran, Londra & New York: Continuum Yayınları.

RANCIÈRE, Jacques (2011). “Komünizmsiz Komünistler mi?”, *Bir İdea Olarak Komünizm*, haz. Alain Badiou & Slavoj Žižek, çev. Ahmet Ergenç & Ebru Kılıç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

RANCIÈRE, Jacques (2005). *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Ara-lık Yayınları.