

**MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**“ÇAĞDAŞ NEDİR?” SORUSUNUN ESTETİK VE POLİTİK AÇILIMI:  
NIETZSCHE, KANT, FOUCAULT, RANCIÈRE**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Seçkin GÖKSOY**

**Felsefe Anabilim Dalı**

**Felsefe Programı**

**Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ŞIRAY**

**EKİM 2018**



Seçkin GÖKSOY tarafından hazırlanan “Çağdaş Nedir?” Sorusunun Estetik ve Politik Açılımı: Nietzsche, Kant, Foucault, Rancière adlı bu tezin Yüksek Lisans tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ŞIRAY  
Tez Danışmanı



Bu çalışma, jürimiz tarafından MSGSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ŞIRAY

Üye : Doç. Dr. Özge EJDER JOHNSON

Üye : Doç. Dr. Çiğdem YAZICI

Üye : \_\_\_\_\_

Üye : \_\_\_\_\_


Bu tez, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım kurallarına uygundur.



Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım klavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

  
Seatin Göksöy  
19 Ekim 2018





*Mercan'a,*





## “ÇAĞDAŞ NEDİR?” SORUSUNUN ESTETİK VE POLİTİK AÇILIMI: NIETZSCHE, KANT, FOUCAULT, RANCIÈRE

### ÖZET

Bu çalışma ‘Çağdaş Nedir?’ sorusunu dikkate alarak, tarih zemininde politik ve estetik bir yaklaşımın irdelenmesini amaçlamaktadır. Çalışma, bu amacı sırasıyla Friedrich Nietzsche, Michel Foucault ve Jacques Rancière’in ilgili eserleri ve kavrayışları dahilinde gerçekleştirmektedir.

İlk olarak çağdaşlık soruşturmasına hazırlık anlamında, Nietzsche’nin *zamansız* kavrayışı irdelenerek *zamansız* ile çağdaşlık arasında tarih zemininde kurulan özgün ilişki gösterilmektedir. Bu çalışmada *zamansız*ın iki temel yanı vurgulanmaktadır: Birincisi *zamansız*ın kendi çağının değerleriyle uyuşmayan tutumunun bu değerleri imleyen yanı, ikincisi ise tarihi kaynak edinerek yeni değerler yaratımını gözetilen tutumunun bu değerleri değiştiren ve dönüştüren yanısıdır. Bu çalışmada *zamansız*ın bu iki yanıyla birlikte, mevcut değerlerin belirlediği ilişkilerin hem ifşa edilmesini hem de değiştirilmesini ön plana alan tutumunun, değerlerin oluşturduğu ilişkilerin konulara dair özgün bir betimlemesini sunan topolojik bir yaklaşım olduğu gösterilmektedir. Bu yaklaşım dahilinde, bir hareketliliğe ya da değişime imkan tanıyacak *zamansız* tutumun ifade ettiği estetik ve politik potansiyel tartışılmaktadır.

İkinci olarak *zamansız* imlenerek, Foucault’nun Kant özelinde *şimdi* ve güncellik kavrayışlarının incelemesi gerçekleştirilmektedir. Foucault’nun, *şimdide* deneyimi belirleyen sınırların tarihsel olarak kurulmuş sınırlar olduğunu göstermek bakımından eleştirel ve *şimdiden* başka türlü bir *şimdiyi* deneyimlemek üzere bu sınırların yeniden kurulabilirliğini göstermek bakımından da değişimi konu edinen yaratıcı bir tarzın gerekliliğini vurguladığı gösterilmektedir. Bu tutum dahilinde, Foucault’nun *şimdiye* bir fark getirme süreci olarak tanımladığı güncellik, çağdaşın deneyimin sınırlarını konu edinen topolojik mantığı dahilinde estetik ve politik bir potansiyeli ifade etmektedir.

Son olarak Rancière’in *ilişkisizlik* ve *anakronizm* kavrayışları ile birlikte, yine onun özgün bir kavrayışı olan *uyuşmazlığın*, *zamansız* bir tutumu konu edindiği gösterilmektedir. Bu açıdan, tarihin adlar ile şeyler arasındaki ilişkinin bir özdeşleşme mantığı dahilinde ele alındığı *şimdiye* müdahale olmak bakımından bu özdeşlik ilişkisinin kesintiye uğradığı anı *ilişkisizlik* olarak tespit eden Rancière ile, bu *ilişkisizliğin* sürdürülmesi halinde ilişkilerin yeniden düzenlenebileceği *anakronik* yani *zamansız* bir süreç tespit edilmektedir. Rancière’in adlar ile şeylerin



karşılıklılığında duyumsanabilir bir düzenin ilişkilerini ve konumlarını betimleyen topolojik mantığıyla beraber, yeni adlarla yani poetik bir faaliyet ile birlikte bu duyumsanabilir alanın yeniden düzenlenmesi olanağının çağdaşın estetik ve politik potansiyeli olduğu gösterilmektedir.

**Anahtar Sözcükler:** Çağdaş, Çağdaşlık, Zamansız, Şimdi, Güncellik, İlişkisizlik, Anakronizm, Uyuşmazlık, Estetik, Politika





## AESTHETIC AND POLITICAL EXPOSITION OF THE QUESTION OF “WHAT IS THE CONTEMPORARY?”: NIETZSCHE, KANT, FOUCAULT, RANCIÈRE

### ABSTRACT

This study aims to examine aesthetic and political approaches on the ground of history by taking into consideration the question of ‘What is the Contemporary?’. In this regard, first, it investigates Nietzsche’s conception of the *untimely* in order to provide a basis for an inquiry of contemporaneity, and then the impetus gained by this conception is identified respectively in the works of Michel Foucault as the *present* and the actuality, in the works of Jacques Rancière as the *nonrelation* and *anachronism*. Furthermore, with respect to Nietzsche’s, Foucault’s and Rancière’s aforementioned conceptions, aesthetic and political potential of an authentic experience of the contemporaneity is respectively explored.

First of all, this thesis explores Nietzsche’s conception of the *untimely* in order to reveal the authentic relationship between the *untimely* and contemporaneity on the ground of history. This authenticity can be emphasized by two main aspects of the *untimeliness*: First, the attitude of *untimely* that is incompatible with timely values creates a conflicting space in which these values are implied. The second aspect is that the creative attitude of *untimely* in terms of creating new values transforms existing values by taking history as a source. In this study, by these important aspects of the *untimely*, it is demonstrated that the potentiality of *untimeliness* is a possibility to reveal relationships determined by the values of the present and also to change relationships by bringing new values to the present. In this way, the conception of *untimely* is a way of thinking the present as a map of relationships that is designated by timely values. Also, it is a way of considering possible actions and changes on this map of relationships. It is the unique interpretation of *untimeliness* with respect to topology, which is scrutinized in this study. Due to close relationship between life and values, the topological approach coming with the conception of *untimely* implies aesthetic and political potential of the contemporaneity.

Secondly, by marking Nietzsche’s conception of *untimely*, Foucault’s conceptions of the *present* and actuality in relation to Kant are analyzed. This study shows that Foucault considers the *present* as a paradoxical drive because of the fact that the *present* has all the necessary material to transform itself. To explain more, the *present* is only way to bring a change to the *present*. It is the potentiality of putting a difference to the *present* which reveals the



possibility of another *present*. In this respect, the experience of *untimely* is the experience of the *present* and *non-present* at the same time, which puts the experience of the contemporaneity into a special place as the actuality. Since the actuality is very much related to an action in the *present*, Foucault suggests a kind of attitude that puts an emphasis on critique and creativity. For Foucault, the critique is necessary to show that the limits shaping experiences of the *present* are historically constructed. On the other hand, creativity is a way of demonstrating that these limits can be reconstructed since they are historically contingent. This is a specific attitude towards the *present* that urges the ontology of *present* namely the ontology of *us*. Through this ontological attitude, Foucault portrays that the boundaries shaping *our* experiences at the present constitute power relations. Also, through this portrait, he seeks for possible transformations of such power relations. It is the topological approach to the *present* and actuality, which is bounded with the issue of contemporaneity. The authentic act at the *present* by Foucault's attitude paves the way for a discussion of politic and aesthetic potentiality of the contemporary.

Finally, through Rancière's conceptions of the *nonrelation* and *anachronism*, the thesis demonstrates that how his another distinctive conception of *disagreement* maintains the *untimely* attitude. Rancière criticizes the identitarian logic that dominates the *present* by configuring relationships between name and things. In this respect, Rancière appeals to a moment of *nonrelation* that breaks the identical relationship between name and things as an intervention to the *present*. However, the *nonrelation* is solely inadequate to reconfigure the relationship between name and things. The moment of *nonrelation* must be maintained for the reconfiguration of the relationships between name and things, which constitutes an *anachronic* stage or an *untimely* process. Since Rancière depicts a picture of the relationships and positions in the sensible order by referring to the relationship between name and things, the *anachronic* staging is the *untimely* relations between name and things that express possible transformations of the sensible order. By giving a special place to names or words, Rancière puts forwards the poetic capacity for an *untimely* experience. In this regard, poetic capacity that configures and reconfigures the sensible order constitutes a topological logic of Rancière's perspective, which implies the *anachronic* staging of words at the present. The contemporary is an actor of this experience with this poetic power that transforms the order of sensibles, namely *the distribution of the sensible*, which is a key conception to discuss aesthetic and politic potentiality through the history.

**Keywords:** Contemporary, Contemporaneity, Untimely, Present, Actuality, Non-relationality, Anachronism, Disagreement, Aesthetics, Politics





## TEŞEKKÜR

Çalışma konusunun belirlenmesinde ve çalışmanın hazırlanma sürecinde, değerli zamanını ve akademik birikimini esirgemeyerek bana her fırsatta yardımcı olan, eleştirileriyle yol gösteren danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ŞIRAY'a sonsuz teşekkürlerimi sunmak isterim. Ve diğer komite üyeleri Doç. Dr. Özge EJDER JOHNSON ve Doç. Dr. Çiğdem YAZICI'ya değerli vakitlerini ayırıp tez komitesine katıldıkları için teşekkür ederim.

Ayrıca çalıőmam süresince, benden bir an olsun destek ve yardımını esirgemeyen sevgili Tuğçe BİDAV'a, her fırsatta görüş ve önerilerini benimle paylaşan ve destek olan güzide dostum Boğaç BERKMEN'e ve her zaman yanımda olan sevgili babam Aydın GÖKSOY'a teşekkür ve minnetimi özellikle belirtmek isterim.



## İÇİNDEKİLER

### Sayfa

<b>ÖZET</b> .....	<b>ix</b>
<b>SUMMARY</b> .....	<b>xiii</b>
<b>TEŞEKKÜR</b> .....	<b>xvii</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>xix</b>
<b>1. GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>2. NIETZSCHE: ZAMANSIZ</b> .....	<b>17</b>
2.1. Çığa Aykırı Olmak ve Adil Ol(may)an .....	19
2.1.1. Unutmak ve anımsamak: hayvan ve insan .....	23
2.1.2. Adil ol(may)an üç tarih tarzı : anıtsal, antikacı ve eleştirel.....	26
2.2. Zamansızın Polisiği ve Estetiği .....	30
2.2.1. Zamansız ve politika .....	34
2.2.2. Zamansız ve estetik .....	48
<b>3. KANT'TAN FOUCAULT'YA: ŞİMDİ ve GÜNCELLİK</b> .....	<b>53</b>
3.1. Foucault'nun Kant ve Aydınlanma Kritiği .....	54
3.1.1. Foucault ve şimdi .....	55
3.1.2. Foucault ve devrim .....	59
3.1.3. Foucault: negatif ve pozitif Aufklärung .....	61
3.2. Şimdinin Estetiği ve Polisiği .....	67
3.2.1. Şimdi ve estetik .....	68
3.2.2. Şimdi ve politika .....	74
<b>4. RANCIÈRE: İLİŞKİSİZLİK ve ZAMANSIZ</b> .....	<b>85</b>
4.1. Tarihin Adları .....	86
4.1.1. Söz fazlalığı ve tarih .....	87
4.1.2. İlişkisizlik ve zamansız .....	91
4.2. Uyuşmazlığın Polisiği ve Estetiği .....	96
4.2.1. Polis, politika ve duyulurun dağılımı .....	96
4.2.2. Zamansız ve duyulurun dağılımı .....	102
<b>5. SONUÇ</b> .....	<b>109</b>
<b>6. KAYNAKÇA</b> .....	<b>115</b>
<b>7. ÖZGEÇMİŞ</b> .....	<b>123</b>



## 1. GİRİŞ

Bu çalışma ‘Çağdaş nedir?’ sorusu beraberinde açılan tarih zeminli tartışma alanında politik ve estetik bir yaklaşımın irdelemesini ön plana almaktadır. Bu irdeleme Friedrich Nietzsche, Michel Foucault ve Jacques Rancière ve bu düşünürlerin çağdaşlık problemi ile ilgili metinleri eşliğinde gerçekleştirilecektir. Bu sebeple çalışmanın her bir bölümü, söz konusu bu üç düşünürün öncelikle çağdaşlık problemiyle ilgili metinlerinin bir incelemesini sunacaktır. Bu incelemelerin ardından, yine her bir düşünürün özelinde, ilgili metinlerin yorumlanmasıyla, tarih zemininde gerçekleştirilecek bir çağdaşlık tartışmasının *bizim şimdimizde* ne gibi bir politik ve estetik potansiyeli ifade ettiği açıklanacaktır. Bu güzergâh içerisinde, düşünürlerin çağdaşlık problemine getirdiği özgün yorumların birbirinden hangi hususlarda farklılaştığı gösterilerek, çağdaşın taşımış olduğu politik ve estetik potansiyele dair bakış açılarının zenginleştirilmesi gözetilmektedir. Çalışma bu bakımdan tarihin kaynaklığında çağdaş problemini, *şimdinin* taşıdığı politik ve estetik potansiyeli ile yeniden ele almaya davet eden, önerisel bir karakteristik taşımaktadır. Bu önerisel karakteristiğin açık bir biçimde ortaya konması adına metin boyunca merkezi önem taşıyacak olan kavrayışların ne olduğunu ifade etmek çalışmanın odağını ve atmosferini oluşturmak bakımından yerinde olacaktır.

Friedrich Nietzsche 1874 yılında düşünce dünyasına *Unzeitgemässe Betrachtungen* (*Zamana Aykırı Bakışlar*) başlığı altında dört metin sundu. Bu metinlerin ikincisi olan *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (*Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası*), çağdaşlık problemi üzerine, kayda değer bir argümanı ortaya koyar. Nietzsche, yaygın kanının aksine, çağdaş olmayı zamana ya da çağa uygunluk olarak değil, çağa aykırı ya da özel bir deyişle *zamansız* (*Unzeitgemäß*) olarak ifade eder. Giorgio Agamben’in (2009/2016) de belirttiği gibi, Nietzsche her şeyden evvel kendi

çağıyla olan ilişkisinde bir hesaplaşmayı ve kendine özgün bir konum tayin etmeyi hedefliyordu (s. 95). Kendi zamanının mevcut değerleri ile yaşamın kendine özgün değerleri arasında bir ihtilafın tespitini yapan Nietzsche, mevcut değerlerin yaşamın dinamik yapısına uymayan, onu felç eden ve yozlaştıran bir karakter gösterdiğini öne sürer. Bu bağlamda gerçekten çağdaş olan, kendi zamanının değerleriyle tam bir uyuşma içerisinde olamaz. Mevcut değerlerin savunusu içerisinde meydana gelecek bir uyumsuzluk ile *şimdinin* gelecek adına taşıdığı olanaklar göz ardı edilir yahut gözden kaçırılır, öyle ki bu durum en temelde yaşamın dinamik yapısına zarar verir. Eğer çağdaşlık yaşamın olanaklarının mevcut değerlere boyun eğdirilmesi ya da mevcut değerlerin yaşamın olanaklarını sınırlı bir alanda ifade etmesi olarak anlaşılırsa, bir gelecek vadeden *şimdiden* vazgeçilmiş olur. Nietzsche için mevcut değerlerin dönüşümü yahut yıkılıp yeni değerlerin yaratılması ön planda olduğundan, çağdaşlık bu yaratıcı faaliyetin merkeze alındığı *anakronik* bir süreci ifade eder. Bu bakımdan zamandışılık ya da zamana uygun düşmemek var olan güncelliğin dışında kalmak olarak ele alınmamalıdır (Agamben, 2009/2016, s. 96). Daha ziyade, *şimdiye* ait değerler ve *şimdiye* ait olmayan yeni değerlerin bir aradalığını ve ilişkisini ifade eden bir deneyimin kendisi olarak *zamansız* vardır. Başka bir ifadeyle, *şimdi* ile *şimdi*-olmayan değerler arasındaki bir açıklıkta değişimin önünü açmak üzere deneyimlenen bir sürecin kendisi olarak *zamansız* vardır.

*Zamansız* olmak, geçmişten gelen mevcut değerler ile *şimdide* kurulan özel bir ilişkinin kipidir. *Zamansızın* geçmişe olan yaklaşımı, *şimdide* onu koruyup ya da muhafaza edip, öngörülebilir bir geleceğin parçası yapmaya yönelik değildir. Daha ziyade onun yaklaşımı, geçmişi *şimdide* yeniden değerlendirerek, geleceğin sınırlandırılmış ve öngörülebilir olmayan formlarının yaratılmasına yöneliktir. Bu sebeple *zamansız* kontrol edilebilir bir kolektiflik altındaki bireyin deneyiminden ziyade, kontrol edilebilir olmayan bireysel deneyimlerin potansiyelinin ortaya çıkardığı bir süreç olarak var olan kolektif anlayışın hem tespitini hem de değişimini ifade eder. Bu anlamda *zamansızın* deneyimleyicisi, taşıdığı çağa aykırı tavırla kendi zamanının değerlerini çağa uygun düşenlerden daha belirgin bir şekilde ima etme kapasitesine sahiptir çünkü kendi zamanının değerlerini işaret eden uyusuk bir mizaca değil, uyarıcı bir mizaca sahiptir. O, *şimdi* ile *şimdi*-olmayanın bir aradalığındaki deneyimiyle birlikte belirli bir paradoksun imleyicisidir. Bu paradoksun itkisinde

deneyimin tekilliği ve özgünlüğü, *şimdinin* tecrübe edilen formlarının çoğullaşması anlamına gelir. Bu bakımdan Nietzsche'nin *zamansız* vurgusu, mevcut değerlerin gardiyanlığını üstlenmiş kurulu bir gücün sağduyuya yönelik tavrını rahatsız eder. Gilles Deleuze'ün (1962/2016b) de vurguladığı gibi devlet, ahlak veya din gibi kurumsallaşmış değer şemalarının gözettiği hedefleri, yaşamın ve kültürün kendine özgü hedefleri olarak addetmeyen özgür insanların yaratımı olarak *zamansız* olmanın deneyimi, kurumsal değerlerle zamandaşlık ölçüsü gereğince *şimdiye* sirayet etmiş bir uyuşukluğa karşı *şimdide* ikamet etmeyen kavramlar yaratır (ss. 132-134). Bu şekilde *zamansız*, çoğul bir mantığın kendini karmaşık güç ilişkileri içerisinde hem *şimdide* hem de gelecekte değişime açık bir karakteristiğinin dışı vurumu olarak ortaya çıkar. Bu, hakikatin ebedi olan tanımındaki bir kaymayı ifade eder.

Nietzsche, *zamansız* kavrayışıyla birlikte kendi konumunu oluşturan güçleri ve yerleşik değerleri sorgular. Bir bakıma kendisine deneyimde dayatılanın ifşasını, onun reddiyle yahut, Nietzsche söz konusu olduğunda sıkça kullanılan bir tabirle, yıkımıyla gerçekleştirir. Bu, hakikatin mutlak olduğu yanılması ortadan kaldırma girişimidir çünkü Nietzsche'ye göre hakikat mutlak değildir. Hakikatin bütüncül bir iddiası, çokluğun ve değişimin *bir* içerisinde eritildiği ya da hapsedildiği anlamına gelir ki mevcut değerlerin yaşamın yaratıcı ve üretken yüzünü daha fazla gösterememesinin yani kendini bir nihilizm içerisinde bulmasının temel sebebi de budur. Bu nihilizmden çıkmak üzere etkin bir istencin ya da yaratıcı bir gücün ortaya konması gerekir. *Zamansız* bu istencin ya da gücün faal olduğu bir süreci betimler. Deleuze'ün (1965/2016a) de ifade etmiş olduğu gibi, Nietzsche için istenç, "kuvvetin kuvvet ile olan ilişkisine verilen addır" (s. 31). O hâlde istenç, yerleşik değerler yani güçler ile bir ilişkiyi koşullar. *Zamansız* adına geçmişin bir kaynak oluşu bu ilişkide ele alınmalıdır. Geçmiş, *şimdide* deneyimlenen değerler yerleşkesini barındırdığı gibi bu yerleşkeden çıkış imkânını da barındırır. Tarih, bu ikili gerginlikte vardır. Öte yandan, salt çıkış yetersizdir. Aynı zamanda değerlerin dönüşümü de gereklidir. Bu da etkin istencin ya da yaratıcı bir gücün faaliyetine bağlı olarak gerçekleşir. Mevcut değerler ile zamandaş olmayan bir ilişki içerisinde çıkış yolunu gösteren *zamansız*, değerler dönüşümünün ve yaratımının istenci olduğu gibi aynı zamanda bir problemi ifade etme sorumluluğudur da çünkü Nietzsche (1889/2014b) için "bir sorunun değeri, [...] üstlenilenin, bizim için sorun olan[ın]" kendisidir. (s. 98). *Zamansız* deneyiminin

özgünlüğü ve biricikliği söz konusu olduğundan ortaya konacak bir yaratma istenci neyin meydana getirilmesi gerektiği ile ilgili değildir, daha ziyade kimin değişimi arzuladığıyla, Deleuze'ün (1965/2016a) ifadesiyle “istençte kimin istediğiyle ilgilidir” (s. 32). Bu bağlamda *zamansız*, kendi konumunu konu edinerek hem üzerindeki kuvvetlerin ifşası hem de taşıdığı potansiyel ile kuvvetler arası ilişkilerin değişimini gerçekleştirecek olan bir karşı kuvvet olarak karmaşık bir kuvvetler yerleşkesinin hem bir haritası hem de bu harita üzerinde kendi konumunun mevcut bir tayinini ve olası yönelimlerini belirtir. Bununla birlikte, artık düşüncenin kendisine konu olan hakikat, bu karmaşık güç ilişkilerinden azade bir hakikat olmaktan daha ziyade tam da unsuru olunan bu karmaşık güç ilişkilerinin içerisinde yerel, yani bir yere ve zamana dair olanın olumsal karakteristiğini ifade eder. Bu bakımdan hakikatin, düşüncenin yeni bir imgesi olarak karmaşık kuvvet ilişkilerinin mevcut olduğu bir *topos*<sup>1</sup> üstünden hem tayini hem de olası yeni belirlenimini söz konusu edinmek *zamansız*ın topolojik yaklaşımıdır. Olay, *zamansız* olana yer verilen süreç içerisinde, bu *topos* üzerindeki kuvvet ilişkilerinin yeniden bir düzenlenişi anlamına gelir. *Zamansız*ın deneyimi belli karşıtlıkların, *şimdi* ile *şimdi-olmayan* ya da felsefe ile felsefe-olmayan, itkisinde zamanın yeniden form alabilirliğinin söz konusu olduğu süreçler olarak olayların deneyimidir. Deleuze'ün (1962/2016b) de ifade ettiği gibi “felsefenin [*zamansız*ın] içinde kendini gerçekleştirdiği bu karşıtlık [...] çağa aykırı olanla zamanımız arasındaki karşıtlıktır. Ve çağa aykırı olanda, tarihsel ve sonsuz hakikatlerin toplamından daha dayanıklı hakikatler vardır: gelecek zamanın hakikatleri” (ss. 134-135). O hâlde *zamansız*, gelecek zamanın hakikatlerini barındırmanın bir olanağı olarak *şimdi* ile çift yönlü bir ilişki kurar: Birinci yönü *şimdinin* hâkim değerlerinin gösterilmesi bakımından bir mesafe alma; ikinci yönü ise bu mesafe alma birlikte *şimdi* ile *şimdi-olmayan* değerlerin bir aradalığında yeniyi getirme olanağı olarak ifade edilebilir.

*Zamansız* özelinde çağdaşlığın ele alınışı, Agamben'in (2009/2016) belirttiği gibi, zamanın omurgasında bir kırılmaya tekabül eder (s. 100). Daha açık bir ifadeyle, zamanın nesnellik ile birlikte kronolojik bir form alışının kırılmaya uğradığı anı ifade eder *zamansız*. Öte yandan, salt zamanın omurgasının kırılması yetersizdir.

---

<sup>1</sup> Yer, mekân, konum, ortak alan (Online Etymology Dictionary, b.t.).



*Zamansızın* bir diğer karakteristiği ise bu omurganın yeniden şekil alabilme olanağını imler. Bu şekliyle çağdaş olma deneyimi, geleceği *şimdide* kurmak anlamına gelir. Çağdaşın kayda değer dikkati, *şimdi*-olmayan üzerinedir. Yine Agamben'e (2009/2016) yer verecek olursak "çağdaş [olmak], [...] hiç orada olmadığımız bir şimdiki zamana dönmek demektir" (s. 103). *Zamansız* hiç orada olmadığımız bir *şimdinin*, tam da içinde bulunduğumuz bir *şimdi*yle üst üste çakışmasının deneyimidir. Zamanın homojen dağılımı, bu çakışmalarla birlikte kesintiye uğrar. *Zamansız*, bu homojenliği bozan bir heterojen oluşa (*heterogeneity*) ya da homojen olmayışa (*dishomogeneity*) sebebiyet verir (Agamben, 2009/2016, ss. 103-104).

Nietzsche'nin çağdaşlık meselesine kazandırdığı itkiyi bu şekilde ifade edilmesiyle, *şimdinin* yeniyi getirmek üzere önemi vurgulanmış olur. *Şimdinin* bu önemine istinaden, çağdaşlık meselesi üzerine konu edilebilecek bir diğer düşünür olarak Foucault, bu çalışmanın kapsamında yer almaktadır. Foucault özelinde, ilkin onun Nietzsche'nin *zamansızını* nasıl ele aldığını açık etmek gerekiyor. Bu ele alışa özel bir fark argümanının eşlik ettiğini belirtmek gerekir. Bu noktada Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin (1991/2017) Foucault yorumuna yer vermek uygun düşecektir:

Foucault'ya göre, önemli olan şimdiki hal ile güncel arasındaki farktır. Yeni ve ilginç olan, güncel olandır. Güncel bizim olduğumuz şey değil, daha çok haline geldiğimiz şey, haline gelmekte olduğumuz şeydir, yani Öteki, öteki-haline-gelişimiz. Şimdiki hal ise, tersine ne olduğumuz ve, buradan kalkarak, olmaktan çıkmış olduğumuz şeydir. (s. 113)

Bu pasaj üzerine birkaç söz söylemek gerekirse, daha evvel bahsedilen *zamansızın* iki yönelimi Foucault nezdinde daha spesifik bir ayrıma işaret etmektedir. Başka bir ifade ile *şimdi*, geçmişten gelen ve deneyimlerimize eşlik eden her neyse onun bir konumlandırması olarak, olmaklıktan çıkacağımız durumu ifade etmektedir. Öte yandan güncellik ise, *şimdiye şimdi*-olmayanın eklemlenmesi olarak *şimdinin* deneyimlenen yapılarının değişme sürecini ifade etmektedir. Güncellik, *şimdinin* zaman üzerindeki boyunduruğunun kaldırılması olarak, statikliğin dinamik hâle getirilişini imlemektedir. Bu bakımdan *şimdinin şimdi*-olmayanla eklemlenmeleri, *şimdinin* dönüşümünü gerektirdiğinden, Deleuze ve Guattari'nin (1991/2017) belirttiği gibi, *şimdinin* sonsuz deneyim alanının ifadesi olarak geleceği gözetmeyi gerektirir (s. 113). Foucault, Nietzsche'nin *zamansızının* şifresini bu şekilde deşifre

eder. Foucault için çağdaşlık, *şimdinin* dönüştürülebilirliği zemininde güncellik pratiklerinin faaliyete geçirilmesi olarak gözetilmelidir.

Deleuze'ün Nietzsche'ye dair topolojik yorumuyla birlikte Foucault'yu da iktidar bağlamında kısaca ele almak, *zamansızın* nasıl güncellik pratiklerine dönüştüğünü göstermek ve bir anlamda Nietzsche'den Foucault'ya bu kavramın yolculuğunu imlemek bakımından önemlidir. Her şeyden evvel, Ali Akay'ın (2016) da not düştüğü gibi, şunu belirtmek gerekir: "İktidar bir baskı aracı değil, bir güçler ilişkisidir. İktidar ilişkilerdir. Bunlar aynı şey olmamakla birlikte birbirlerinin içine geçişlidirler. İktidar bağları bir hiyerarşiyi ifade etse de iktidar ilişkilerinin geçişliliğinde hangi tarafın iktidar olabileceğini süreç belirleyecektir" (s. 10). Başka bir deyişle, güç tek başına bir anlam ifade etmez. Ancak güç başka güçlerle bir ilişkide olduğu sürece, bu ilişkilerin oluşturduğu pratikler iktidarı ifade eder. Bu bakımdan iktidar, güçlerin heterojen bir mantık dahilinde ilişkiselliklerinin konu edildiği bir kavram olarak onun neliğinden çok nasıl işlediğinin, deneyimde kendisini nasıl sunduğunun ve kurduğunun konu edilmesini gerektirir (Akay, 2016, ss. 10-11). Foucault'ya dair *şimdi* ve güncellik arasında gösterilen bu ayrım, *zamansızın* mevcut güç ilişkileri içerisinde heterolojik bir mantığa ya da çoğullaşmaya yönelik işleyişini işaret etmektedir. İktidar, zamanın bedenler vasıtasıyla denetimini ifade eder. Bu bakımdan zamana konu olan güç ilişkilerinin, *zamansız* dahilinde kesintiye uğratılması ve yeniden düzenlenmesi olarak güncellik pratikleri, iktidarın çoklu oluşumunu yeniden yeniden konu etmenin bir yolu olarak dikkate alınmalıdır. Foucault'nun, *şimdide* deneyimi belirleyen sınırların tarihsel olarak kurulmuş sınırlar olduğunu göstermek bakımından eleştirel ve *şimdiden* başka türlü bir *şimdiyi* deneyimlemek üzere bu sınırların yeniden kurulabilirliğini göstermek bakımından da değişimi konu edinen yaratıcı bir tarzın gerekliliğini vurgulaması bu sebeptendir. O hâlde *şimdi*, kendisinden etki alabilme kapasitesine sahip olarak kendini yeniye açar. Eş deyişle *şimdi*, iktidarın mevcut sınırlarının deneyimini, bu sınırların berisinde ilişkiselliklerin nasıl işlediğini ifade etmenin yanı sıra deneyimlenenden farklı olarak hangi işleyişlerin söz konusu edilebileceğini, olanakların neler olduğunu da ifade eder. Bu bakımdan *şimdi*, kendisine karşıt olarak *şimdi-olmayanı* meydana getirme olanağı ile güncellik pratiklerini belirleme potansiyeline sahiptir. *Şimdinin* bu çelişkisinde, kendisine direnen bir karakteristiğe sahip olmasını, dayatılan sınırların aşım olanağı olarak pozitif bir içeriklendirmeye

açık oluşunu Foucault özelinde dile getirmek gerekir. *Şimdinin* iktidarla bu yakın ilişkisine istinaden bu çelişkiyi, Akay'ın (2016) da farklı şekillerde ifade ettiği gibi ele almak mümkündür: "İktidar sadece iktidarda kıvrılabilmektedir" ya da "güç, güç ilişkilerini kıvrımış ve katlamıştır" (s. 14). O hâlde *şimdi*, paradoksal bir itkinin adıdır. Nietzsche'nin *zamansızının*, Foucault'un *şimdi* ve güncellik soruşturmasına uzanan yolculuğunda Immanuel Kant'ın *Was ist Aufklärung?* eş ifadeyle *Aydınlanma Nedir?* metninin özel bir ele alınışına şahitlik edilir. Foucault, Kant'ın bu metin ile birlikte, kendi deneyimlediği *şimdi*sini felsefi bir problem olarak ortaya koyduğunu düşünmektedir. Foucault'ya göre böyle bir felsefi karakteristiğin ilk defa söz konusu edilmesi, hem *şimdinin* tarihinin (*L'histoire du présent*) ne olduğu hem de *şimdinin* farklı olarak ne olabileceğinin soruşturulması anlamına gelir. Biraz daha açmak gerekirse, *şimdinin* tarihi, kısaca geçmiş ya da ölü bir zaman değil kendini *şimdide* kurulu deneyimlere eşlik eden güç ilişkileri dahilinde canlı olarak sunmaktadır. Öte yandan bu canlılık dahilinde *şimdi*, *şimdi* olduğundan daha farklı deneyimleri sunabilme ve güç ilişkilerini söz konusu edebilme olanağına sahiptir. Bu olanak en temelde, bir özgürlük deneyimi çerçevesinde ele alınmalıdır. Foucault'ya göre Kant, *Was ist Aufklärung?* sorusuyla birlikte, kavram olarak özgürlüğün yerini kitlesel bir bağlamda yani başkalarını da gözetecek bir şekilde ele almaktadır (Akay, 2015, s. 97). Nitekim Kant (1784/2015) bu metinde, aydınlanma için gerekli olan şeyin sadece özgürlük olduğunu açıkça dile getirmektedir (s. 313). Kant bu ifadesini, belki de metnin en çarpıcı yanı olan, aklın özel kullanımı (*der Privatgebrauch*) ve aklın kamusal kullanımı (*der öffentliche Gebrauch*) ayırımında konumlandırır. Aklın özel kullanımı, toplum ve onu oluşturan ilişkileri bir makineye benzer düzende işlediği söz konusu edilirse, bireylerin bu makinenin özel bir parçası olarak kendi işlevini yerine getirmesini ifade eder (Kant, 1784/2015, s. 314). Öte yandan aklın kamusal kullanımı ise, bu makinenin bir parçası olması dahilinde, "makineden fazla bir şey" (Kant, 1784/2015, s. 321) olmak bakımından insanın düşünme cesaretini, evrensel bir topluma duyulan bağlılık dahilinde gerçekleştirmesidir. Foucault'ya (1984/2016c) göre Kant bu noktada, özgürlüğü çarpıcı bir şekilde tanımlamaktadır. Aklın özel kullanımı yani itaatkâr olduğu alan söz konusu olduğu sürece, kamusal alanda bir düşünme cesaretinin gösterilmesi olarak özgürlük tesis edilmektedir (s. 178). Bu

noktada Mehmet Şiray'ın (*Çağdaş Nedir? Zamana aykırılık üzerine eleştirel yaklaşımlar*) şu önerisini dikkate almak gerekir:

Kant'ın Aydınlanmaya yönelik belirlenimlerinden 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 düşünersek ve bu içerikle Kant'ı yorumlarsak, sanırım çağdaşlığa ilişkin de önemli bir tespitte bulunmuş oluruz. (para. 6)

Şiray'ın bu önerisine istinaden denilebilir ki *şimdi*, *zamansızın* da ne olduğuna bağlı olarak kendini değiştirmek üzere bir mesafe alışın referansı olduğu sürece, Foucault'nun betimlediği güncellik deneyimleri söz konusu olabilir. O hâlde burada aydınlanma, geçmiş üzerinde işaret edilebilecek bir tarihsel dilim olarak ele alınmamalıdır. Daha ziyade aydınlanmayı, *şimdinin* geçmişini canlı tutan, onu tekrar tekrar ele almayı mümkün kılan bir tutum, *şimdinin* kendisiyle kurulabilen çelişik ilişkinin ifade ettiği *modus*<sup>2</sup> ile bir *ethos*<sup>3</sup> belirler. Bu *ethosun* ayırt edici yanı, *şimdinin* bir ontolojisini sunmasıdır. Beri yandan *şimdinin* bir ontolojisi, aynı zamanda *bizim* bir ontolojimizi ifade eder. Başka bir deyişle, *şimdide* mevcut güç ilişkilerini bir *topos* dahilinde ortaya serecek bir *ethos*, *bizim* olduğumuz konumu imlediği gibi başka hangi konumların söz konusu olabileceğini ifade eder. Foucault'nun ontolojik teşebbüsünün içeriği, çağdaşlığın içini bu şekilde doldurur.

Son olarak ise bu çalışmanın kapsamında Rancière ile birlikte, onun özgün kavrayışlarına istinaden, *zamansızın* çağdaşlık ile kurduğu ilişki tarih kaynaklığında ele alınacaktır. Rancière'in düşüncesinde, *şimdide* deneyimlerimizi belirleyen şeylerin ne olduğu tarihten bağımsız değildir. Rancière'e (1992/2016c) göre “insanların yerlerine ve işlerine tayin edilişine damga vuran ‘tam’ adlar”, tarihin birer unsurlarıdır (s. 76). Başka bir ifadeyle, adlar ile bireylerin konumlarının tam bir özdeşleşme mantığı içerisinde, *şimdide* bizim deneyimlerimizi şekillendirdiği ve ilişkisel unsurlar gözetildiğinde ise konumumuzu imlediğini gözetmek gerekir. Bu bakımdan Rancière

<sup>2</sup> “Bir şeyin var olma, ortaya çıkma ya da sunulma tarzı” (Cevizci, 1999, s. 511).

<sup>3</sup> Karakter, tutum (Encyclopædia Britannica, b.t.).

için de öncelik, Foucault ve Nietzsche'ye benzer şekilde, bir *topos* üzerinde benim ya da bizim konumumuzun hakikatini belirleyecek bu tam adların ne olduğudur. Bu tam adlar dahilinde işleyen homojen mantığın ne olduğudur. Çağdaşlık meselesinin *şimdi* ile bir mesafe alışı gerektirdiği gözetildiğinde, Rancière özelinde bunu mümkün kılan şey özdeşleşme mantığında işleyen, geçmişin *şimdide* statik olarak ikamet eden ve muhafaza edilmeye çalışılan bu tam adlardır. Bu noktada geçmişin kaynaklık edişini onaylayacak bir kavrayış Rancière için, özdeşleşme mantığı içerisinde işleyen bu tam adların daha fazla bu işlevi yerine getirememesiyle söz konusu olur. Yani Rancière, adlarla şeylerin ifade ettiği özdeşlik ilişkisinin kırılma anı olarak *ilişkisizlik* tespit eder. Başka bir deyişle, *ilişkisizlik* çağdaşın mesafe alışı şekli olarak Rancière'in çalışmalarında mevcuttur.

*İlişkisizlik*, *şimdiden* bir mesafe alışı olanağı olarak *şimdinin* geçmişten gelen tam adlarını imler. Beri yandan, salt *ilişkisizlik* meydana getirmek Rancière için yeterli değildir. *İlişkisizlik*, bir süreç dahilinde deneyimlenmelidir. Daha net bir ifadeyle, adların ifade ettiği konumların yeniden bir düzenlenişini sağlamak üzere *ilişkisizlik* sürdürülmelidir. *Şimdinin* paradoksal karakteristiği, Rancière bağlamında tarihin adlarıyla, bu *ilişkisizlik* deneyiminin sürdürülmesiyle elde edilecek anakronistik ya da *zamansız* bir süreçte kendini gösterir. Nietzsche'nin *zamansızının* çağdaşlığı belirleyen karakteristiği, Rancière'in *Tarihin Adları (Les noms de l'histoire)* metniyle birlikte, bu şekilde ele alınabilir.

Bedenlerin spesifik konum ve işlevlere tayin edildiğini belirleyen tam adların homojen mantığı, *ilişkisiz* durumunun sürdürülmesi dahilinde deneyimlenecek anakronistik bir süreç içerisinde, tam adların oluşturduğu *topos* üzerinde heterolojik bir mantığın işlerlikte oluşudur. Başka bir ifade ile, *ilişkisiz* özdeşlikler üzerinde yarattığı çatlakta *zamansız* deneyiminin eklemlenmesi olarak çoğullaşma mantığıdır ve bu bakımdan topolojiktir (Rancière, 1992/2016c, s.76). Adların, bedenlerin tayini ile zamana form verdiği noktada, sürdürülecek bir *ilişkisizlik* temelinde, yeni adlar ile zamanın yeniden düzenlenebilme olanağı olarak *zamansız*, çağdaş olanı belirler. Rancière bağlamında, *zamansızın* bu olanağı, Foucault'nun eleştirisi vurgusundan farklı olarak, poetik bir faaliyet dahilinde ele alınmalıdır. Bu poetik faaliyete eşlik eden ilke, konuşan varlıkların eşitliği ilkesidir. Bu ilke ile beraber Rancière, adların belirlediği *şimdide*, konuşmaya ehliyeti olmayan insanların *ilişkisizlik* süreci dahilinde, dolaşıma söz olup

güncelliğimizi belirleyebilecek daha fazla ses dahil edebilme kapasitesinin evrenselliğini belirtir. Foucault'nun da güncelliği, *şimdide* bir fark koyma meselesi olarak ele aldığı gözetsilirse, Rancière (1992/2016c) için güncellik var olan sözler ile henüz söz olmayan seslerin birbirine karıştığı gürültüde, mevzubahis poetik ilkenin eşliğinde, bir “eşitlik süreci olarak farklılık sürecidir” ve çağdaşlığı imleyen *zamansız* deneyimidir (s.76).

Nietzsche'nin *zamansız*ının çağdaş düşünceye kazandırdığı itkiyi, Foucault ve Rancière üzerinden bu şekilde aktardıktan sonra, çalışmanın bir diğer önemli boyutu olan çağdaşlığın, tarihi kendi yaratıcılık faaliyetinin malzemesi olarak edinen *zamansız* karakteristiği ile birlikte, nasıl bir politik ve estetik potansiyeli ön plana getirme olanağı olduğuna dair de açıklama yapmak gerekmektedir. Bu bağlamda, ilkin, çalışmanın bu motivasyonuna kaynaklık eden Rancière'i konu edinmek yerinde olacaktır. Rancière için politika ile zaman ilişkisi, Kristin Ross'un (2009) da belirttiği gibi, ne süreklilik gösterecek bir süreci ne de bir ilerlemecilik anlayışı kapsamında bir ajanda ya da diyalektik bir süreci ifade eder (s. 29). Daha ziyade, politika zamanın homojen bir omurgaya sahip olduğu yerde o omurgayı çatlatan ve bu çatlakta kendi özgün kapsamına kavuşan bir nitelik taşımaktadır. Bu bakımdan, politikanın kestirilebilir bir içeriği yoktur. Başka bir ifade ile, çatlağın oluştuğu yeri imlemesi bakımından yerel ve her zaman tekil bir [ifade edilmeyene dair] ifade edilmiştir. Dolayısıyla politika, öngörülebilir olmayanın ya da hesaplanabilir olmayanın ortaya çıkışıdır.

Rancière bağlamında, politikaya dair neden bu hesaplanabilir olmayan mantığın altının çizildiğinin açıklamasını, Rancière'in (2000) politika ile *polis* karşılıklı ilişkisinde tespit etmek gerekir. Rancière için, *polis*, “toplum[u] belirli işlevleri yerine getiren ve belirlenen alanları işgal eden gruplardan oluşan bir bütün” olarak anlayan bir işleyiş sürecidir (s. 124). Başka bir deyişle *polis*, kişileri özel işlev ve konumlara tayin etme ve bu tayin edişi bir özdeşleşme mantığı içerisinde işleyen tam adlarla düzenleme işidir. Bir hesaplanabilirliğin işleyişte oluşudur. Zamanın, kişilerin atandığı yer ve işlevselliklerin deneyimiyle şekillendiği bir düzendir. *Polisin* ön plana koyduğu bu düzenleme ile mümkün deneyim alanını şekillendirmek, yani ortak bir duyumsanabilir alanı (*common sense*) şekillendirmek bakımından hem bireysel hem de kolektif deneyimin belirlendiği bir uzlaşım ya da konsensüs formudur (Herder,

2014, ss. 8-9). Bu bakımdan *polis*, estetik bir düzenlemenin işleyişte olma sürecidir. Şunu hemen not düşmek gerekir, bu çalışmanın kapsamında, estetik ile ifade edilmek istenen şey salt sanat eserleri dahilinde anlaşılan bir disiplin anlamından uzaktır. Daha ziyade estetik, Grekçe *aisthesis* sözcüğüne istinaden, bir duyumsama mantığı olarak ortak alanda var olan deneyimleri ve değişimi içeren daha geniş bir kapsamda ele alınmaktadır. Rancière özelinde ise *polis*in ortak duyumsanabilir alanı şekillendirmesinin ve buna karşılık bu alanın yeniden şekillendirilmesinin deneyimini ifade etmektedir. Başka bir ifade ile, konumlara ve işlevlere dair *polis*in şekil vermiş olduğu *topos* deneyiminin ve bunun olası değişiminin, özgül bir estetik dahilinde ele alınabileceğini vurgulamak gerekir.

Rancière için *polis*, bir anlamda politikanın ön koşuludur. Konsensüsün bir formu olarak *polis*, ortak deneyim alanını şekillendirir ve bunu sürekli kılmak ister. Politika bu süreklilik dahilinde, süreksizliği ön plana getirme potansiyeli olarak konsensüsün aksine bir *dissensus* ya da *uyuşmazlık* formudur. Başka bir deyişle, *polis*in tayin ettiği yer ve işlevselliklerin, ortak alanı şekillendirdiği yerde, politika ortak alanın yeniden şekillendirilme olanağı olarak vardır. Dolayısıyla *polis*in bir yanlış hesabının ya da hesap dışının dile getirilişi ile ortak deneyim alanının duyumsanabilir formlarını yeniden şekillendirme işi olarak politika vardır. Homojen bir mantığın, heterojen bir mantığa dönüşmesidir burada söz konusu olan. Bu noktada şunu not düşmek gerekir: Politika *dissensus*un bir formu olarak, salt bir çıkar çatışmasını ya da görüşler ayrılığını ifade etmez. Daha ziyade, ortak duyulur alanın bir konsensüs altında şekillendirilmesiyle işlerlikte olan *polis* mantığının, konuşan varlıkların eşitliği ilkesiyle birlikte, eşitlikçi bir mantıkla karşılaşmasında ortak duyulur alanın yeniden şekillendirilmesini öngören bir mantık olarak *dissensus*un ya da *uyuşmazlığın* formudur. Rancière'in temel kavrayışı olan *duyulurun dağılımı* [*le partage du sensible*]<sup>4</sup>, betimlenen *polis* süreci ve eşitlik sürecine istinaden bu şekilde politikanın merkezi bir kavrayışı olarak karşımızda durur. Politığe estetik ve estetiğe politik bir

---

<sup>4</sup> *Duyulurun dağılımı* Rancière için çift yönlü bir işleyişe sahiptir. Bir yönden *polis*in form verdiği *duyulurun dağılımı*, diğer yönden ise politik olanın bu form üzerindeki faaliyetini ifade edecek olan *duyulurun yeniden dağılımı*. Rancière bu çift yönlü işleyiş arasında bir ayırım yapmadan her ikisini de karşılamak üzere *duyulurun dağılımı* kavramını kullanmaktadır. Bu çalışmanın kapsamında ise, politik olanı vurgulamak üzere, gerekli görüldüğü yerlerde *yeniden* zarfı kullanılacaktır.

yaklaşımı mümkün kılan merkezi bir kavrayış olan *duyulurun dağılımının*, *zamansız* ile ilişkisi *zamansızın* hem bireysel hem kolektif içeriğini bir yere oturtmak bakımından önem taşımaktadır. Scott Herder'in (2014) de vurguladığı gibi, Fransızca *partage* sözcüğü hem bir payı hem bir dağılımı ifade etmektedir (s. 9).<sup>5</sup> Dağılım ortak bir deneyim alanının şekillenmesi bakımından, bu ortak alana dahil olan bireylerin deneyimini şekillendiren payı ifade etmektedir. *Zamansıza* dair daha önce kurulan topolojik yaklaşıma istinaden, onun yerel ve özgün karakteristiği deneyimde kendine düşen payın yeniden şekillendirilme olanağı ile birlikte ortak duyulur alanda var olması, dağılımın yeniden şekillenme olanağını ifade ettiğinden estetik ve politik bir yaklaşımın hem bireysel hem kolektif yanını ifade eder. *Zamansızın* yaratıcı edimi, Rancière bağlamında poetik bir kapasite, tarih kaynaklığında *duyulurun dağılımını* yeniden şekillendirmenin olanağının politik ve estetik potansiyelini sunar.

Rancière'in *duyulurun dağılımı* tabanlı topolojik yaklaşımı, *polis* ve eşitlik süreçlerinin çakışmasında, hem deneyimlenen konum ve işlevlerin hakikatini ifşa etmek hem de onun değişimine yönelik bir tarzı konu edinmek bakımından önemlidir. *Duyulurun dağılımı*, bir süreci ifade etmesi bakımından, kendimizin sınırları net bir özne olarak ele alınışına değil, daha ziyade politik bir faaliyetin failleri olarak, *şimdiyi* geleceğe bağlayacak olan yeni dağılımlar ve paylaşımlar temelinde *bizim* politik özneleşme sürecimize öncelik tanımaktadır (Rancière, 1992/2016c, s. 74). Özne ve özneleşme ayırımına yapılan bu vurgunun farklı bir yaklaşımını, Foucault özelinde de konu etmek mümkündür. Foucault özneyi olgusal olarak verilendirilebilir olmayan bir yaklaşımda ele almaz. Daha ziyade, olgusal olarak verilendirilebilir, detaylandırabilir deneyimler dahilinde öznellik süreçleri olarak ele almanın gerekliliğinin vurgusunu yapmaktadır. Bu bakımdan, güç ilişkilerinin konumların ve zamanın deneyimini ya da hakikatini belirlediği topolojik yaklaşımda, Foucault (1984/2016c) sorunsallaştırdığı özneyi üç ana eksen dahilinde ele almaya çalışmaktadır: bilgi, iktidar ve etik ya da kendilik (s. 191). Bu sorunsallaştırmanın kapsamını Ferda Keskin (2016b) şu şekilde ifade etmektedir: "Her deneyim, belli kavramlar ve kuramlar içeren ve ürettiği

---

<sup>5</sup> Rancière'in *le partage du sensible* kavrayışı Türkçeye çevrilirken *duyulurun dağılımı* yahut *duyulurun paylaşımı* olarak çevrilmektedir. Metin içerisinde de açıklandığı gibi dağılım ya da paylaşım arasında bir çeviri tercihinin söz konusu olmadığını, Rancière'in bu kavrayışı bir çift anlamlılık dahilinde kullandığını, yani hem bir pay hem de bir dağılım, not düşmek gerekir. Bu çalışmanın kapsamında ise bir kargaşaya fırsat vermemek bakımından *duyulurun dağılımı* çağırışı tercih edilecektir.



hakikatlerle ifade bulan bir bilgi alanı, belli normlar ve kurallar içeren bir iktidar alanı ve bu bilgi ve iktidar alanları bağlamında bireyin kendisiyle kurduğu belli bir ilişki biçimini bir araya getirir” (s. 14). Bu kapsam içerisinde söylemi konu edinmenin açıklayıcı işlevine istinaden şunu paylaşmak gerekir: Söylem, *bizim* dünyamızı ya da gerçekliğimizi şekillendiren eklemelenmiş yapılar olarak, deneyimlere dair bilgi ve hakikati üreten ve bu vasıtayla söylemin sahibi olduğu bireyin konumunu imleyen, yani içinde bulunduğu güç ilişkileri bakımından o söylemi gerçekleştirmenin meşru zemini inşa eden pratikler olarak ele alınmalıdır (Foucault, 1969/1999). O hâlde söylem pratikleri, bilgi ile beraber özneye yöneltilen meşru gözükten sınırlamalar ile birlikte, iktidarı ifade edecek olan ilişkilerin bir işleyişini ve bu işleyiş dahilinde benim faaliyetimin ne derece özgün bir kendilik ürettiğini, yani etik bir endişeyi, konu edinmek ve sorunsallaştırmak bakımından önemlidir.

Foucault'nun *şimdinin* kendine karşı oluş pratikleri olarak gösterilebilecek güncellik pratikleri, tam da söylemlerin *benim/bizim şimdimizin* hakikatlerini belirlediği yerde, güncelliği konu edinebilmek üzere, hem *zamansız* karakteristiği ifade edecek olan karşı-söylemlerin ya da söylem olmayanların bir yaratıcılık faaliyetiyle birlikte deneyime sunulmasını konu edinmesi bakımından estetik hem de öngörülebilir olmayan bir değişimi iktidarın yerleşik değerlerinde konu etmesi bakımından politik bir boyuta sahne olmaktadır. Başka bir anlatımla, *şimdinin* yerleşik söylemleri, *zamansızın* yerleşik söylemlerle bağdaşmayan karşı söylemleri ya da söylem olmayanları ile eklemelenmesi sonucu, benim özne oluşumu yani özneliğimi verilebilir deneyimler bazında şekillendirmemi sağlayacak güncellik pratikleri olarak estetik ve politik bir açılıma sahiptir. Geçmişin, *şimdide* verilebilir yapıları olarak deneyimlenen hakikatler, tarihsel olarak yöneltilen birtakım sınırlandırmaların olduğu anlamına gelir. Bu sınırlandırmalar, iktidar ilişkileri dahilinde, deneyimlerimin hakikatini belirler. Bu nedenle, kendim ile kurulacak özgün bir ilişkinin yeniyi getirebilme adına bu sınırların aşılabilir ve hakikatlerin olumsal olduğunu göstermesi, Foucault'nun ifade ettiği *ethosun* temel dinamiğidir (Keskin, 2016b, s. 15). Bu *ethos* ile birlikte güncellik pratiklerinin, yani söylem-olmayanın yerleşik söylemlere eklemelenmesi, ortak bir alanda deneyimlenebilir değişimlere olanak vermesi bakımından öznenin epistemolojik bir keşfini değil, ilişkileri dahilinde *şimdide* yeniden kurulabilirliğini gösterir ve bu da *şimdinin* ontolojisi olarak

*benim/bizim* ontolojimize öncelik vermeyi gerektirir. Bu bakımından *zamansızın* Foucault bağlamındaki *şimdi* ve güncellik yansıması, çağdaşlık deneyimin estetik ve politik potansiyelini ifade eder.

Nietzsche ile birlikte *zamansız* estetik ve politik bir potansiyel olarak ifade etmek, Rancière ve Foucault için ifade edilenlere ek olarak, Nietzsche'nin çalışmalarının yeniden yorumlanabilir olmaya ne kadar açık olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilmelidir. Bu noktada, Nietzsche'nin *zamansız* kavrayışıyla birlikte çağdaşlığı kendi zamanın değerlerine karşı yeni değerler yaratımı olarak sunması, Elizabeth Grosz'un (2004) da vurguladığı gibi politikanın bir şekilde geleceğe dair bir vaat olduğu gözetilirse, *şimdinin* farklı olarak neyi getirebileceğinin olanaklarının araştırılması olarak politik bir potansiyeli ifade eder. Kendi çağının geleceği programlayan, organize eden ve bunu yerleşik değerlere isnat ettiği meşru zeminde yapan tavrının yeniyi meydana getirememeye sıkıntısını politika olarak addetmeyen Nietzsche, her ne kadar kendi *zamansız* tutumunu politik olarak nitelendirmese de, kendinden sonra özgün bir politikanın başlangıcı olarak ele alınabilir. Bu anlamda *zamansız*, düşünceye hâkim olan değerlerin eleştirisi ile bu çalışmanın kapsamında politik bir potansiyeli ifade etmektedir. *Zamansızın* öngörülebilir olmayan tavrının hem rahatsız edici unsurları *şimdiye* getirme hem de bu unsurların *şimdiyi* dönüştürme kapasitesi gözetildiğinde, politika artık yerel ve tekil olan *zamansız* deneyimlerin estetik formları ile birlikte farklı bir yaklaşım dahilinde ele alınabilir konumdadır. Başka bir ifade ile, Nietzsche'nin *zamansızın* özgün ve yeni değerler yaratımına açık oluşunu gözeterek, yaşamın öngörülemes ve olumsal yanını *zamansız* ile birlikte yaşamın deneyimlenen değerlerinin kurduğu ilişkilerde konu etmesi, *zamansız* deneyimi ile birlikte çağdaşlığın estetik ve politik potansiyeline uygun bir zemin oluşturmaktadır. Bu bakımdan Nietzsche'nin insana atfettiği bir güç olarak yaşama dair değerleri yeniden şekillendirme gücü (*plastische Kraft*) ve bu gücün yaşamın kontrol edilemez yanını deneyime *zamansız* bir faaliyetin ürünü olarak katması, politikayı söz konusu etmek için uygun bir polemik alan yaratmaktadır. *Zamansız* ile birlikte, *şimdiye* dair değerlerin yeniden değerlendirilmesi bakımından yaratıcı bir üslubun benimsenmesini vurgulayan Nietzsche, zamana yeniden form vermenin olanağı ya da kaynağı olarak geçmişini işaret etmektedir. Ancak geçmiş üzerinde *şimdide* faaliyete dökülecek yaratımlar, geleceğin değerlerini yaratmaya muktedirdir. Bu yolla zamanın yeniden

şekillendirilmesi ve dolayısıyla *şimdinin* deneyimlerinin yeniden şekillenmesi olarak *zamansız* kendini sunar. O hâlde Nietzsche ile birlikte özgün anlamda bir politika, geleceğin *şimdide* zapturapt altına alınmasında yatmaz. Geçmiş, bugünün özgün ihtiyaç ve gereklilikleri gözetilerek, gelecek adına bir yaratımın malzemesi olduğu sürece yaşama katkı sunabilir. Böylelikle, *şimdiye* hâkim değerler görünür kılınıp, dönüştürülürse yaşam adına fayda gözetilen bir anlayış olarak Nietzsche'nin *zamansız* politik ve estetik bir potansiyeli ifade eder.

“Çağdaş Nedir?” sorusunu Nietzsche, Foucault ve Rancière'in düşünceleri özelinde ele alacak olan bu çalışmanın güzergahının ana hatları ve motivasyonlarının açıklamasının bu şekilde olduğunu belirtmenin yanı sıra, kısaca tekrar özetlemek uygun düşecektir. Öncelikli olarak bu çalışma kapsamında Nietzsche'nin çağdaşlık meselesine yaklaşımını açık eden *zamansız* kavrayışı hem Foucault hem de Rancière bağlamında ele alınacaktır. Çalışmanın ikincil amacı ise her bir düşünürün *zamansız* kavrayışına istinaden, estetik ve politik bir potansiyelin nasıl söz konusu edilebileceğidir. Bu noktada tekrar not düşmekte fayda var ki bu çalışma, çağdaşlık meselesini kendine konu edindiği düşünürler çerçevesinde estetik ve politik bir potansiyelin açıklanmasına yönelik önerisel bir karakteristik taşımaktadır.

Bu önerisel karakteristiğin takip ettiği güzergahı tanımlamak ve çalışmanın kapsamını netleştirmek üzere daha detaylı bir taslağı bu noktada söz konusu etmek yerinde olacaktır. İkinci bölüm, Nietzsche'nin *zamansız* kavrayışı ve bu kavrayış beraberinde estetik ve politik bir potansiyelin açıklanması üzerine olacaktır. ‘Çağa Aykırı Olmak ve Adil Ol(may)an’ başlığı altında ilkin bir ön hazırlık olarak Nietzsche'nin unutmak ve anımsamak arasında kurduğu ilişki açıklanacak ve ardından bu ilişki dahilinde Nietzsche'nin tarihi yaşam ile ilişkisinde bir adalet problemi olarak ele alışı ve buna istinaden sunduğu üç tarih yaklaşımı – anıtsal, antikacı ve eleştirel – irdelenecektir. Takiben ‘Zamansızın Politiği ve Estetiği’ başlığı altında, ilkin *zamansızın* politik potansiyeli ve sonrasında estetik potansiyeli birbirleriyle bir ilişki oluşturacak şekilde açıklanacaktır.

Üçüncü bölüm, Nietzsche'nin *zamansızının* Foucault ile birlikte nasıl *şimdi* ve güncellik olarak öne geldiğini göstererek, *şimdiye* dair estetik ve politik bir potansiyelin açılımını gerçekleştirecektir. ‘Foucault'nun Aydınlanma Kritiği’ başlığı

altında, Foucault'nun Kant'ın *Was ist Aufklärung?* metnini kendine konu ederek oluşturduğu *şimdi* ve güncellik tartışması ile sırasıyla Foucault'nun *şimdiyi* bir potansiyel olarak ele alışında güncelliği konu edişi, *Aufklärung*<sup>6</sup> sürecinin bir parçası olarak devrim denen olayın güncellik deneyimiyle olan ilişkisi ve son olarak *Aufklärung* sürecinin bir *ethos* dahilinde nasıl pozitif bir içeriklendirmeye sahip olabileceği gösterilecektir. İkinci olarak, estetik ve politik bir potansiyeli ifade edecek açıklamalar, *şimdinin* kahramanlaştırılmasını ön plana alan alt bölüm dahilinde estetik ve *şimdi* ve güncellik pratiklerini odağına alan alt bölüm dahilinde ise politik olarak ele alınacaktır.

Dördüncü bölüm ise ilkin, Rancière'in *Tarihin Adları* metnini gözeterek Rancière'in özgün düşüncesinde *zamansızın* konumlandırılmasını gerçekleştirecektir. Bu bakımdan bir ön hazırlık olarak *söz fazlalığı* ve tarih ilişkisi açıklanıp, Rancière'in *ilişkisizlik* ve *anakronizm* kavrayışlarına istinaden *zamansızın* konumu gösterilecektir. Ardından Rancière düşüncesinin temel kavrayışlarından biri olarak addedilebilecek estetik ve politik bir kapsamı olan *uyuşmazlık*, öncelikle daha temel kavrayışları olan *polis*, politika ve *duyulurun dağılımı* özelinde irdelenecektir. Son olarak, *uyuşmazlık* ve *zamansız* ilişkisi bu bağlamda konu edilecektir.

Sonuç bölümünde, çalışma boyunca 'Çağdaş Nedir?' sorusunu dikkate alarak Nietzsche, Foucault ve Rancière özelinde yapılan tartışmaların bir değerlendirmesi yapılacaktır.

---

<sup>6</sup> Çalışma boyunca Foucault'nun Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* metniyle olan ilişkisini imlemek üzere, aydınlanma yerine *Aufklärung* sözcüğü sıkça tercih edilecektir.

## 2. NIETZSCHE: ZAMANSIZ

Yaygın kanının aksine çağın aynası olmak *zamansız* ya da çağa aykırı (*Unzeitgemäße*) olmaktır, zamana ya da çağa uygunluk değil. Nietzsche bu durumun savunucusu bir konumda, hem kendi çağını hem de kendinden sonraki çağı etkilemiş bir düşünür olarak karşımızda durmaktadır. Nietzsche'nin bütün felsefi mirasını değerler eleştirisi olarak ele almak herhâlde bir haksızlık olmaz. Nietzsche için değerlerin yeniden değerlendirilmesi süreci iki parçalıdır: Öncelikle var olan ya da kendini verili olarak addeden her değer bir soruşturma altına alınmalı, ardından yeni değerlerin meydana getirilmesi üzere etkin bir istenç, bir yaratma faaliyeti gösterilmelidir. Nietzsche bu bakımdan kuşkuculuğunu diri tutar. Onun kuşkuculuğu, yaratımın, değişimin ve dönüşümün önündeki engelleri tespit etmek üzere bir yönelime sahiptir. Böylelikle güncel deneyimlerimi şekillendirmekten alıkoyan ve şeylerin *şimdide* deneyimlendiğinden başka türlü olamayacağını imasıyla bir çeşit uyuşukluğa sebebiyet veren değerleri soruşturma altına almak gerekir. Bu merkezi kaygıyı Nietzsche'nin (1887/2011) *Ahlakın Soykütüğü*'nde (*Zur Genealogie der Moral*) ortaya koyduğu bir soruyla ifade etmek mümkündür: Bugün benim deneyimlerimde, “geleceğin sırtından bugünü yaşamayı sağlayan bir uyuşturucu” (s. 13) değerler olarak neler var? Dolayısıyla, felsefe ancak bu değerleri sorunsallaştırır ve eğer değerlerin değerine dair polemik ve rahatsız edici bir alan açarsa gerçekten felsefe olabilir.

Nietzsche özgün bir felsefenin mevcut değerler üzerindeki polemik ve rahatsız edici karakteristiğini ifade etmediği noktada, deneyimlerimizi şekillendiren güncel değerlerin bir sorgulanmayı hâli olarak uyuşukluk ifadesini kullanır. Bu uyuşukluğa istinaden, “Yaşıyor muyum gerçekten?” sorusu dikkate alınmadıkça mevcut uyuşukluğu bertaraf edecek bir yaratıcı faaliyet ya da değerleri yeniden değerlendirmek adına bir itki söz konusu olamaz (Nietzsche, 1883–1891/2014a, s. 61).

Bunun söz konusu olabilmesi için Nietzsche, canlılığa ya da yaşamın kendi içerisinde barındırdığı dinamik kuvvete ayrıcalıklı bir yer tanır. Bunu ifade etmek üzere Nietzsche'nin (1883–1891/2014a) *Böyle Dedi Zerdüşt* eserindeki şu pasaja yer vermek açıklayıcı olacaktır:

Canlı yol arkadaşlarına ihtiyacım var [...] Yoldaşlar arar yaratıcı, ceset değil: sürü ve inananlar da değil. Birlikte yaratacağı yaratıcı arkadaşlar arar, yeni değerlerini yeni levhaya yazacak olan yoldaşlar arar. [...] Yoldaşlar arar yaratıcı, oraklarını bilemesini bilen yaratıcılar. Yok edici denir onlara, iyiyi ve kötüyü küçümseyenler denir. Oysa hasat yapan ve bayram edenlerdir onlar. (ss. 59-60)

Bu pasajdan hareketle, Nietzsche'nin canlılığı yaratmakla, yok etmekle ve şekillendirmekle birlikte ele aldığı ve yaşamın bu olanaklarını gözetmeyen sürü insanların ise canlı olmayan bir ceset imgesi sunduğunu tespit etmek gerekir. O hâlde yaşamın bu potansiyelini ifade etmek üzere Nietzsche'nin *zamansızına* başvurmak gerekir. Çağa aykırılığın taşıdığı bu potansiyel, kendisine verili değerleri yeniden değerlendirmekten ve yeni değerler yaratmaktan aciz bir konumda, mecazi olarak bir ceset konumunda bulunan sözde çağdaşın uyuşukluğuna karşıt olarak “Yaşıyor muyum?” (Nietzsche, 1883–1891/2014a, s. 63) sorusuna verilen kutsal bir *evet*in ifadesidir.

Nietzsche yaşamı ön plana alarak, felsefenin *şimdi* ve geleceğin yaşam geliştirici pratiklerine ve düşünce imgelerine sahip olması gerektiğini vurgular. Bu da en temelde bizim tarihselliğimizle birlikte ele alınabilir. Yeni değerlerin oluşumu ve mevcut değerlerin eleştirisi için tarihe ihtiyaç duyarız ama bütün bunlara öncelikli olan bir şey vardır ki o da tarihin değerinin ne olduğunun tartışılmasıdır. Tarihin değerini yeniden ele almak gerekir ki diğer başka bütün değerlerin değerlendirilmesi adına sağlıklı bir soruşturma yürüyebilsin. Bu açıdan bakıldığında Nietzsche'nin erken dönem metinlerinin tarih üzerine olması, onun felsefesinin bir plan dahilinde işlediğini iddia etmek bakımından tartışılabilir fakat şu var ki değerlerin yeniden değerlendirilmesi adına ilkin tarihin (*Historie*) değerinin değerlendirilmesi önceliklidir. Nietzsche bu metinlerde açık bir şekilde bilimsel tarihin değerini sorgular. Bu sorgulayışta temel endişe, *şimdi* ve daha çok gelecektir. *Şimdi* ve gelecek adına geçmiş nasıl bir değer

ifade eder? Bu soruya cevap bulmak üzere öncelikli olarak, Nietzsche'nin betimlediği çağa aykırılık ve adalet ilişkisini konu edinmek gerekir.

### 2.1. Çağa Aykırı Olmak ve Adil Ol(may)an

Nietzsche'nin her şeyden önce insan ve onun yaşamı ile birlikte açılan olanaklara yaptığı özgün vurguya metinlerinde sıkça yer verdiğini not düşmek gerekir. Nietzsche'nin ilk dönem eserlerinden itibaren farkına varılabilecek bu vurgu, insanın canlılığa sahip beden formunda gerçekleşen faaliyetlerinin, yaşamın kendisine ne anlamda katkı sağlayıp sağlamadığını belirlemek açısından temel bir endişeye sahiptir. Başka bir ifade ile, Nietzsche yaşamın kendisine zarar veren ve verebilecek olan ne varsa tespit edip, onları aşmanın yollarını, yine yaşamın kendisine başvurarak arar. Kendisini de bu arayışın hem eyleyeni hem de üzerinde eyneni olmaktan da geri koymaz çünkü kendisinin canlılığa sahip bir insan bedeni olarak, bu arayışın dışında kalacak ne bir imtiyaza ne de bir olanağa sahip olmadığı kanaatindedir. Bu tavrı ile Nietzsche bir anlamda kendi çağındaki konumunu belirleme girişimindedir fakat belirtmekte fayda var ki bu girişim onu edilgin kılacak öğretilerden ya da bu tarz öğretilerin yeni bir yorumundan hareketle değil, kendi etkin faaliyetinden hareketle kendi karakteristiğini bulur. Bu bağlamda hareketi başlatan *Ceterum censeo*<sup>7</sup> olarak *Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası*'nin önsözünde Goethe' den yaptığı alıntı bunu destekler niteliktedir: “Ayrıca, etkinliğini artırmadan ya da dolaysızca hareketlendirmeden bana yalnızca bir şeyler öğreten her şeyden de nefret ederim” (Nietzsche, 1874/2015d, s. 1). Dolayısıyla, Nietzsche eylemi tetikleyen ve yaşamın hizmetinde olan bilgiden yana tavrını koyar. Nietzsche kendi çağının düşüncesinde yaşam ve kültür adına geliştirici olmayan hiçbir bilgiyi onaylamaz. Tarihsel bilgi bağlamında ise, kendi çağa aykırılığını ya da zamansızlığını, aşırı tarih yorumuyla yani bilimsel nesnellikle (*Objectivität*) birlikte zehirlenmiş şimdisine bir deva olarak sunmak ister.

Nietzsche bu tavrı bilhassa tarih bağlamında ortaya koyar. Vanessa Lemm'in (2010) de belirttiği gibi, Nietzsche çağdaşlarının yaşamın kendine has gerekliliklerini

---

<sup>7</sup> “Her zaman öne sürülen talep, kesin kanaat” (Nietzsche, 1874/2015d, Dipnot 1).

(*Notwendige*) ve ihtiyaçlarını (*Bedürfnisse*) göz ardı etmesinin nedenini, tarihin bilimsel ele alınışı olarak sunar (s. 167). Çağdaşlarının geçmişin kendisine adil davranmak üzere benimsedikleri nesnel tarih anlayışı, Nietzsche'ye göre yaşamın kendisini dejenere eder. Başka bir ifadeyle, çağdaşlarının gurur duyduğu tarihin bu şekildeki bilimsel kavranışı, yaşam adına Nietzsche (1908/2003 tarafından "bir örnek çöküş belirtisi" olarak tespit edilmiştir (s. 65). Nietzsche için böyle bir tespitin yapısı önemli farklılıklar arz etmektedir. Birinci olarak Nietzsche, kendi çağının övündüğü bilimsel anlayışın, yaşamın kendine has yapısına zarar verdiğini iddia etmektedir. Bu en basit anlamıyla bilimin sahip olduğu bir çelişkiyi imlemektedir çünkü bilim, özellikle pozitif anlamda, önceliğini insanın yaşamını daha iyi hâle getirmek üzerinden kendi saygıdeğer konumuna sahipken yaşamın kendisine zarar vermektedir. İkincisi, Nietzsche'nin kendi bedeninin ikamet ettiği toplum ve zamanda kendi konumunu özgün bir şekilde ortaya koyma çabasıdır. Kendi yaşamını (*Dasein*), dolayısıyla yaşamın kendisini müdafaayı, yaşadığı zamanın *şimdi*sinde bir zemine kavuşturur. Nietzsche, bu iki bakımdan görüşlerinin zamana aykırılığını ortaya serer. Zamana aykırılığın bu konumu Nietzsche (1878/2015c) için şunu imler: "Benim başımdan geçenler' [...] 'içinde cisimleşmek' (beden kazanmak) ve 'dünyaya gelmek'i görev sayan herkesin başından geçmelidir" (s. 18). Biraz daha açmak gerekirse, Nietzsche kendi deneyiminin tekilliğini ön plana alarak *zamansız* olmanın, yaşamı haklı çıkarmak üzere her bir bireye sorumluluk yüklediğini ifade etmektedir.

Nietzsche için canlılık gösteren her beden, tarihin yaşamın hizmetinde olabilmesi adına ayrı durumları ihtiva eder. Bir bakıma kendi özgün konumunu bulma girişimiyle birlikte yaşamın kendine has gerekliliklerini ve ihtiyaçlarını belirlemek olarak da anlaşılabilir. Bu çaba insanın kendine has bir tarihselliğe (*historisch*) sahip olduğu iddiasının zeminini oluşturur. Söz gelimi bir hayvan canlılığa sahip bir beden olarak, kendi *şimdi*si üzerinde etkin bir faaliyet gösteremeyen hatta yitip giden bir konumda tarihdışı (*unhistorisch*) yaşar. Tarihdışı yaşamak başka bir beden formu insan için de söz konusudur fakat önemli olan bunun deneyiminin ne dereceye kadar yaşamın kendisine hizmet edip etmediğini sorun edinmektir. Eş deyişle, tarihdışılık bir dereceye kadar insanın yaşamına hizmet eder ama tarihdışılığın insanın reddedemeyeceği tarihselliği ile ilişkisinin ne olacağı problemidir burada söz konusu olan. Bu ikiliğin oluşturduğu düzlemde Nietzsche için tarihdışılık unutmayı imlerken,



tarihsellik hatırlamayı imlemektedir. Bu iki güçten unutmamanın ağır bastığı durumda Nietzsche'nin bahsettiği sürü hayvanı ile eşdeğere gelmek tehlikesi söz konusuysen, hatırlamanın ağır bastığı durumda ise sürü insanı ile eşdeğere gelme tehlikesi söz konusudur. O hâlde, bu ikilinin yaşamın hizmetinde bir uzlaşımı mümkün müdür? Nietzsche (1874/2015d) burada insanın şekillendirici gücünü (*plastische Kraft*) böylesi bir uzlaşımı mümkün kılan bir güç (*Kraft*) olarak şöyle ifade etmektedir: “kendi içinden kendine özgü bir biçimde serpilip geçmişi ve yabancı olanı yeniden biçimlendirme ve kendine katma, yaraları iyileştirme, yitirilmiş olanın yerine yenisini koyma, parçalanmış biçimleri kendinden yeniden oluşturma gücü” (s. 8). Nietzsche'nin (1874/2015d) ardından bizi üzerinde düşünmeye davet ettiği cümle şudur: “Bir bireyin bir halkın ve bir kültürün sağlığı için tarihsel olmayan da, tarihsel olan da eşit ölçüde gereklidir” (s. 9).

Bu cümlenin davet ettiği düşünce bağlamı temel bir problemi daha tartışmanın içerisine davet eder: tarih ve adalet ilişkisi. Sözelimi, *David Strauss, İtirafçı ve Yazar* eserinde Almanların Fransızlar karşısında kazanmış olduğu askeri zafere eşlik eden sanayi ve bilim olarak ileri olma durumunun getirmiş olduğu yaşamın kendisini umursamayan bilimsel hava, bu problemin içerisinde de mevcuttur. Nietzsche'nin (1873/2015a) izlenimi şudur: Almanların Fransızlar karşısında elde etmiş oldukları askeri ve diplomatik başarıları, kültür adına esasen hiçbir şey söylememekte ve bu yanılısına ile birlikte giderek yozlaşmaktadırlar. Dahası Nietzsche, felsefe olarak bir gazetecilik (*Zeitungsschreiber*) mantığının benimseniyor oluşundan mustarıptir çünkü zamanın entelektüelleri bu askeri ve diplomatik başarıya methiyeler düzmek adına felsefeyi bu şekilde kurban etmektedirler (ss. 1-6). Nietzsche (1873/2015a) bu ortam içerisinde tam da “kültür-olmayan” şeylerin savunmasını yapan, kendini bilmek adına hiçbir özgün arayışı bulunmayan entelektüel çevreyi “kültür filisterleri”<sup>8</sup> (*Bildungsphilister*) olarak çağırır (ss. 7-8). Kültür filisterlerinin Nietzsche (1873/2015a) için başka bir rahatsız edici yönü ise, gazetecilik mantıklarının yanı sıra, Fransızlar karşısında elde edilen askeri başarının aşırı bir tarih bilinci ile ifade edilip, kültür adına yani yaşam adına zarar veren tutumlarıdır (s. 11). Toparlamak gerekirse, Nietzsche *Zamana Aykırı Bakışlar*'ın bu ilk metni ile birlikte bir yandan çağa uygun

---

<sup>8</sup> Filister (*philistine*), “eski Ahit'te geçen bir kavmin adı. Dar kafalı, küçük burjuva ve kültür düşmanı anlamında kullanılıyor” (Nietzsche, 1873/2015a, Dipnot 2).

olmak bakımından gazetecilik mantığını eleştirmektedir, bu noktada felsefeyi özgün bir etkinlik olarak *zamansız* bir karakterde sergilemektedir. Öte yandan, tarih aşırılığının kültüre, esas anlamda yaşamın dinamiklerine, nasıl zarar verdiğini konu edinmektedir. Bu bir anlamda, birinin çağa uygun ve aykırı düşünmesinin ne anlama geldiğinin de soruşturmasıdır (Shapiro, 2016, ss. 24-25). Nietzsche bu atmosferin içerisinde iş gören kendi çağının tarihçilerinin, tarihin kendisine adil olmak üzere sıkı sıkıya bağlı kaldıklarını ilan ettikleri nesnellik kavramının nasıl da yaşamın kendisinden öteye düştüğünü ve ona verdikleri zararı kendisine konu edinir. Böyle bir tarih anlayışının yaşamı kurban eden bir anlayış olduğunu şu sözlerle ifade eder: “Saf ve tam olarak idrak edilmiş ve bir bilgi fenomeni hâlinde çözümlenmiş tarihsel bir fenomen, onu idrak etmiş kişi için ölüdür artık [...] Saf bir bilim olarak düşünülen ve bağımsızlaşan tarih, insanlık için bir tür yaşamın sonu ve hesabın kapatılmasıdır” (Nietzsche, 1874/2015d, s. 14). Tarihe dair bu tür bir bilgelik yaşamın kökünü kazımaktadır. Bilimselliğin tarihe mal olmuş olay ya da olayları net bir şekilde ortaya serdiğinin iddiası, aynı zamanda geçmişe dair yaklaşımın yaratıcılıktan uzak bir yaklaşım olmasına sebebiyet verir. Tarih *şimdi* için kaynaklık edişini tam bir çözümlenme olanağıyla değil, yeniden ve başka şekillerde *şimdide* konu edilebilme olanağı ile sağlar. Bu yüzden, tarihin tam anlamıyla idrak edildiğinin iddiası, aynı zamanda üzerinde daha fazla düşünmeye ihtiyaç olmadığının göstergesi olarak anlaşılabilir. Bu yüzden tarih biliminin hatırlamak dediği şey, pasifleştirici bir unutmaya tekabül eder. Hâlbuki Nietzsche için unutmak aktifleştirici bir unsur olarak yaşamın içerisinde gözetilmelidir çünkü unutmak, yaratıcılıkla ve hayal gücüyle kol kola yürür. Buna istinaden Nietzsche'nin (1874/2015d) şu sözlerine dikkat etmek gerekir:

‘Bilimin yaşam üzerinde egemen olmaya başladığına’ seviniliyor: [...] böylesine egemen olunmuş bir yaşamın çok bir değeri yoktur, çünkü o çok daha az yaşamdır ve gelecek için de, eskiden bilim yoluyla değil, içgüdüler ve güçlü hayal imgeleri yoluyla egemen olunmuş yaşamdan çok daha az yaşam barındırır içinde. (s. 55)

Tarihi ne kadar yaşam için istiyorsak, şekillendirici gücün geçmiş ve *şimdi* üzerindeki faaliyetine o kadar tanıklık ediyoruz demektir, öyle ki bu faaliyet tarihdışı duyumsama eşliğinde gerçekleştirilir. Bu dönüştürücü faaliyet, nesnel tarihinin anladığı tarihi

bozuma uğratar. Nesnel tarihin anladığı şekliyle, Nietzsche'nin vurguladığı yaşam için tarih adil değildir ama Nietzsche burada yaşamın kendisine özgün bir adilliği söz konusu edinmektedir. Dolayısıyla, Nietzsche (1883–1891/2014a) tarihe dair yaşamın hizmetinde bir bilgeliği gösterme gayreti içerisindedir ve her seferinde kendi tarihselliğiyle birlikte kendi *şimdi*sinde cevaplamaya çalıştığı “Yaşıyor muyum gerçekten?” (s. 63) sorusudur çünkü Nietzsche için yaşamak, bir uyuşukluktan ziyade yaratmanın verdiği dinamizmde bir kültüre olumlu anlamda etki etmektir.

Bu noktada, tarihin yaşam için yararı ve sakıncalarının ne olduğunu açıklamak üzere ilkin canlılık gösteren iki beden formu ile, hayvan ve insan, Nietzsche'nin tarih özelinde canlılığa ilişkin kapasiteler olarak atfettiği unutmak ve anımsamak ikilisinin bir izahı gerçekleştirilecektir. Bu izah, Nietzsche'nin yaşam ve adalet ilişkisini konu edindiği üç tarih tarzının, anıtsal, antikacı ve eleştirel, anlaşılması bakımından önem taşımaktadır.

### **2.1.1. Unutmak ve anımsamak: hayvan ve insan**

Nietzsche için canlılık en basit anlamıyla eylemde bulunabilme kapasitesini ima eder. Eylemde bulunabilme kapasitesi bakımından hayvanları ve insanları gözeterek, insan eylemlerinin ne şekilde hayvandan farklılaştığını ve bu farkın ortaya koyduğu alanı anlama gayreti içerisindedir. Bu açıdan, yaşamı ihtiva eden şey olarak beden ve onun imkânları Nietzsche için her zaman birincil düzeyde gözetilir çünkü bir beden hem kendi ihtiva ettiği güçler hem de üzerinde bulunan güçleri ifşa etmek bakımından Nietzsche düşüncesinin merkezinde yer alır: “[B]edenim<sup>9</sup> ben yalnızca ve başka bir şey de değil [...] beden büyük bir akıldır, bir anlamı olan çeşitlilik” (Nietzsche, 1883–1891/2014a, s. 72). Bu bakımdan, Nietzsche için beden yaşama faaliyeti olarak eylemi imler. Beden, eylemi vasıtasıyla dünya ile kurduğu ilişkileri düşünceye yani kendine konu ederek anlamı olan bir çeşitliliği barındırır.

Nietzsche, canlılığın iki temel ayrımı gibi gözükken hayvan ile insan arasındaki farkı tarih bağlamında ele alır. Nietzsche'ye (1874/2015d) göre “hayvan tarihdışı yaşar: çünkü o şimdiki zamanın içinde tükenir gider” (s. 6) ve bu tarihdışı duyumun nedeni

---

<sup>9</sup> “[B]eden” kelimesinin hem ‘beden’ hem de yaratıcı bir faili ifade etmesi açısından ‘eden’ olarak anlaşılması gerektiği düşünülerek köşeli parantez vurgusu eklenmiştir.

hayvanın bedenine özgü bir eksikliği ifade etmez daha ziyade, şiirsel bir ifade kullanmak gerekirse, insanın dahi kışkırdığı bir kapasitedir unutmak. Unutmak ve anımsamak karşıtlığında insanın tarihselliğini ortaya koyar çünkü insan bedeni hayvandan farklı olarak anımsama kapasitesine sahiptir. Bundan ötürü insan, tarihsel bir duyuma sahiptir. Bu karşıtlıkta, insan bedeninin sürdüğü yaşamın özgün ihtiyaçları ile hayvan bedeninin sürdüğü yaşamın özgün ihtiyaçları birbirinden ayırt edilebilecek konuma gelir. Bu konumda Nietzsche, insanın ihtiyaçlarını anlamının onun yaşamının özgünlüğünün, gerek hayvanlarla gerekse diğer insanlarla kıyasta, tesis edilmesinin ne kadar önemli olduğunu vurgular. Bu vurgu insanın tarihselliği ile birlikte anlaşılacak zorundadır. Öte yandan, hayvanlar ile canlı olmanın ortak zeminini paylaşmak bakımından insanlar da tarihdışı duyuma sahiptir. Dolayısıyla, insan bu şekliyle canlılık gösteren bir beden olarak hem tarihsel hem de tarihdışı olanaklara sahiptir.

Tarihdışı duyum ve tarihsel duyum insana özgü tarihi açıklamada önemlidir. Nietzsche (1874/2015d) bu ilişkiyi şöyle açıklar: “Tarihdışı olan, kuşatıcı bir atmosfere benzer, yaşam ancak onun içinde üretir kendisini ve yine bu atmosferin yok etmesiyle kaybolur” (s. 9). Başka bir deyişle, anımsamanın laneti insanın üzerine çöktüğünde onu eylemekten yani kendi canlılığının gerektirdiğini faaliyete koymaktan alıkoyduğunda, bunun üstesinden gelmek üzere tarihdışı duyum, onun üretici ve yaratıcı faaliyetini tetikleyen ya da ona olanak veren duyumdur. Nietzsche (1874/2015d), insan bedeninin kendine özgü bu durumunu bu şekilde betimledikten sonra üzerinde düşünmeye davet ettiği şey olarak şunu ortaya koyar: “Bir bireyin bir halkın ve bir kültürün sağlığı için tarihsel olmayan da, tarihsel olan da eşit ölçüde gereklidir” (s. 9). Bu iki duyumun da eşdeğerde yaşam için gerekli olması Nietzsche’nin tarihe olan yaklaşımının, yaşamın kendisine ne kadar hizmet ettiği konusundaki temel endişesini ortaya koyar çünkü istenen ne aşırı bir tarihsellikten gelen yozlaşmış bir yaşam ne de aşırı bir tarihdışılıkla gelen insanın kendiyle çevresi arasında olan ilişkisinde farkını koyamadığı bir yaşamdır. İstenen, insanın tarih gereksiniminin yaşama ve eyleme gücünü arttıracak şekilde olmasıdır çünkü tarih yaşama karşı hizmetini ancak bu şekilde sunduğunda bir değer ve anlam kazanır (Toprakkaya & Aşar, 2015, s. 62).

Lemm’in (2010) belirttiği gibi, “Nietzsche için yaşamın ihtiyaçlarının farkında olmak, tarihin yaşamın hizmetinde değerli bir kullanımına olanak verir” (s. 168). Bu kullanım

tarihin kendisini bir bilim olarak ortaya koyma zemini olan nesnellik ile ihtilaf içerisinde bulunur. Bu ihtilafta temel problematik objektiflik üzerindedir. Nietzsche (1874/2015d) “tarihin yaşamın hizmetinde olduğu sürece tarihdışı bir gücün hizmetinde” (s. 14) olduğunu belirtirken tarihin, örneğin matematik gibi saf bir bilim olamayacağını ve olmamasını gerektiğini öne sürer. Bu öne sürüşte dikkat edilmesi gereken husus, tarihe matematik gibi hesaplanabilir bir temelde yaklaşamayacağıdır. Bunun aksine, nesnellik tam da bu yaklaşım ile birlikte yaşamın kendine has ihtiyaçlarını ve taleplerini ıskalamaktadır. Bunun nedeni yaşamın matematik gibi kesinlik arz eden bir yapıda olmamasıdır. Daha ziyade, yaşamın rastgeleliği ve olumsuzluğu içeren bir yapıda olmasıdır. Bu yüzden matematiğin bu yapısına benzetilmeye çalışılacak bir tarih, yaşamın kendisine adil olmayacağı için kaçınılmaz olarak yaşamı yozlaştırır. Nietzsche için tarihin hesaplanabilir bir modelde ele alınabileceği düşüncesi naif bir düşüncedir, öyle ki tarihdışı bir duyumun ayırında dahi değildir. Nietzsche (1874/2015d) için bu bağlamdaki tarihçiler şu şekilde ifade edilebilir:

[...] ‘nesnellik’ deyince, geçmiş görüşlerin ve eylemlerin, kendi yaşadıkları zamanın genel geçer görüşlerine göre değerlendirilmesini anlıyorlar: tüm hakikatlerin kanonunu bunda görüyorlar; onların işi, geçmişi zamana uygun beylik düşünceye uydurmaktır. Buna karşılık, söz konusu popüler görüşleri kanonik olarak kabul etmeyen her türlü tarih yazımına da ‘özel’ diyorlar. (ss. 45-46)

Bu pasaja istinaden zamana uygun düşen muktadir tarih yaklaşımının, nesnellik zemininde ele alınan bir tarihi ortaya koyduğunu ve bunun dışındaki tekil deneyimlere dışlayıcı bir tavırdaki yaklaşarak, öznel addedilerek, yaşamın olumsal yanının konu dışı bırakıldığını tespiti mümkündür. Nietzsche için bu durum tarih aşırılığıdır.

Nietzsche’ye (1874/2015d) göre “tarih duyusu dizginsizce hüküm sürdüğünde ve gidebileceği yere kadar gittiğinde, geleceğin köklerini söker, çünkü yanlısamaları yok eder ve mevcut şeylerin içinde yaşayabildikleri biricik atmosferi ellerinden alır” (s. 52). Bu atmosfer, bilimselliğin dışladığı tarihdışı duyumun kapsayıcı atmosferidir. Bu eleştiriler ile birlikte nesnellik anlayışı ne şekilde kendini meşrulaştırdığına bakmak ve bu zeminin yaşam ile ilişkisinde yozlaştırıcı olanın ne olduğunu bulmak gerekir. Nietzsche’nin (1874/2015d) temel gerginliği ortaya koyduğu şu soru ile özetlenebilir:

“[...] yaşam mı bilgi üzerinde, bilim üzerinde egemen olmalı, yoksa bilgi mi yaşam üzerinde?” (s. 87). Bu soruya cevap verebilmek üzere Nietzsche'nin yaşam ve adalet ekseninde ele aldığı üç tarih tarzını incelemek gerekmektedir.

### 2.1.2. Adil ol(may)an üç tarih tarzı : anıtsal, antikacı ve eleştirel

Nietzsche, modern insanın kendini başka zamanların insanlarından üstün gördüğü 'nesnelliği' bir adalet problemi zemininde incelemeye koyulur çünkü nesnelliğin anlayışı şudur: Olaylar mantıksal bir art ardalık zinciri ifade ettiği için bu yaklaşım dahilinde, geçmişin kendisinin bire bir yansıması olarak tarih yazımı, geçmişe karşı adil olmanın yolu ve dolayısıyla yaşama karşı adil olmanın yoludur (Lemm, 2010, s. 169). Fakat bu Nietzsche için aldatmacadan başka bir şey değildir çünkü tarih yaşamın hizmetinde olduğu sürece geçmişin yapısını bozar. Onu yaşamın hizmetine dahil etme çabalarının her biri, nesnelliğin anladığı tarzda bakılacak olursa, adil değildir ama esasen yaşamın kendine özgü adaleti bu şekilde işler. Nietzsche'ye (1874/2015d) göre esasen “nesnelliğin ve adaletin birbiriyle ilişkisi yoktur” (s. 46) çünkü nesnelliğin anladığı tarzda tarih, olayların art ardalığında ortaya konan teleolojik bir düzen ya da buna benzer bir düzendir. Nietzsche için bu, olsa olsa kötü bir mitos teşkil eder. Dolayısıyla, Nietzsche'nin deyimiyle ihtiyacımız olan “hakiki nesnellik”tir (*wirckliche Objectivität*) (Lemm, 2010, s. 169). Eş deyişle, yaşamın kendi adaletini sergilemesine olanak sağlamak üzere dönüştürücü gücün geçmiş üzerindeki faaliyetini görünür kılarak insanın hem yazarı hem de oyuncusu olduğu mitosların oluşturduğu bir nesnellik koşulu olarak, *wirckliche Objectivität* ihtiyacımız olan şeydir. Bu bağlamda Nietzsche'nin (1883–1891/2014a) şu ifadesine yer verilebilir:

Oysa zamanı ve oluşumu anlatmalı en iyi meseller: övmeli ve haklı çıkarmalı her türlü faniliği. Yaratmak – acılardan büyük bir kurtuluştur, yaşamın hafiflemesidir. Fakat yaratıcı olmak için bizzat acı çekmek, yoksulluk ve dönüşümden geçmek gerekir. *Evet*, birçok acı ve ölüm olmak zorundadır yaşamınızda ey siz yaratıcılar! Bu yüzden siz savunucusunuz tüm faniliğin. (s. 128)

Bu en basit anlamıyla tarihdışı bir duyum olarak unutmaya gücünü, eş ifade ile yaşamın şekillendirici gücünü, nesnelliğin her şeyi olduğu gibi hatırlama çabasının aksine, tarih yorumuna dahil eder (Lemm, 2010, s. 169). Bu yüzden gelecek adına düşüncüler

kendine sınırlandırılmış bir işlevsellikten azade, başka bir deyişle çağın belirlemiş olduğu popüler amaçların ötesinde, yaşamın kendi canlılığını ortaya koyabilme kapasitesine olanak verecek bir şekilde gerçekleşir. Muhakkak ki dönüştürücü güç, bilgelik ve eylem arasında, yaşamı geliştirmek adına gelecek vadeder. Bilgelik ve eylem, üretici ve yaratıcı bir şekilde dönüştürücü gücün güdümünde tarihi yaşam formunda sanat eseri ya da sanat eseri (*Kunstswerk*) formunda yaşam olarak sunar. Tarih ancak bu şekilde anlaşıldığında kendi meşru zeminini bulur (*stehen im Recht*) (Lemm, 2010, s. 170). Nietzsche (1874/2015d) insana atfettiği bu üstün gücün, geçmiş üzerindeki faaliyetini şu şekilde dile getirir: “Ancak bugünün en üstün gücüyle yorumlayabilirsiniz geçmiş: ancak en soylu niteliklerinizi sonuna kadar seferber ederek öğrenebilirsiniz, geçmişte öğrenmeye ve korumaya değer ve büyük olanın ne olduğunu” (s. 50).

Nietzsche insan yaşamının kendine has bu faaliyetini, yani şekillendirici gücü, üç tarih türünde anlamaya çalışır: anıtsal, antikacı ve eleştirel tarih. Bu üç tarih türüne genel bir bakış sunmadan evvel şunu tekrar not etmekte fayda var: Nietzsche her bir tarih tarzını kendine özgü atmosferi içerisinde açıklamaktadır. Her bir tarzın nasıl yaşamın hizmetinde olabileceği temel endişesidir. Beri yandan, bu tarih tarzlarının da birtakım aşırılıklar söz konusu olduğunda, yaşamı yozlaştırması her zaman ihtimaller dahilinde olarak göze alınmalıdır. Eş deyişle, *pharmakonun*<sup>10</sup> paradoksal anlamlılığını, zehir ve deva oluşunu gözetir.

İlkin anıtsal tarih ile başlamak gerekirse, anıtsal tarih insanın *şimdi*nde gerçekleştirmeye çalıştığı şey ile onun imkânsız gözükmemesinin geriliminde yaşamın hizmetinde iş görebilir. Gerçekleştirilmeye çalışılan şeyin imkânsız gözükmesi ile olan geriliminde insanın şüpheye düşüp kendini eylemekten alıkoyması sorununa deva olarak anıtsal tarih anlayışı, bunun geçmişte bir kez gerçekleşmiş olduğunu göstermesi bakımından eylemden kendini alıkoyan insana eylemesi yönünde cesaret verir. Anıtsal tarih anlayışından esas olan eylemdir. Eylem, geçmişte kendine taklit edilebilecek bir

---

<sup>10</sup> Jacques Derrida (1968/2014) *pharmakonun* hem deva hem zehir anlamlarını gözeterek, Platon metinleri üzerinde bir dekonstrüksiyon girişiminde bulunur. Platon’un unutmaya ile birlikte hakikatten uzak düşüldüğü gerekçesiyle *pharmakonun* zehir anlamında kullandığını öne süren Derrida, aynı zamanda deva anlamını da gözetmektedir. Bu, net ikili bir karşıtlık olarak anlaşılmalıdır. Hatta ikili anlamın arasındaki ayrım çizgisinin eriyerek daha çok birbiriyle ilişkide bir üretkenliğin yani farkın ortaya konuşudur. *Pharmakonun* bu anlamına istinaden Nietzsche’nin üç tarih tarzına dair bir yaklaşım gösterdiğinin mümkün olduğu gözetilerek bu ayrıntı paylaşılmıştır.

örnek arar, ne var ki bire bir taklit mümkün değildir çünkü “geçmişteki bireyselliklerin zorla genel bir biçim içine sokulması ve denklik sağlanması uğruna tüm keskin köşelerin ve çizgilerin törpülenmesi gerekecektir!” (Nietzsche, 1874/2015d, s. 18). Bu şekilde anıtsal tarihçi geçmişe adil davranmaz ve yaşamın adaleti kendini bu şekilde yani eylem ile *şimdide* göstermek ister. O, geçmişin mükemmel örneklerini kendi koyduğu fark yani şekillendirici güç ile yeniden eyleme koyarken, çağdaşlarının geçmişe dair değerlendirmelerinin ve anlamlandırmalarının ötesinde özgün bir konuma doğru zorlar kendini. Bu, onun çağa aykırı tavrıdır. Öte yandan, anıtsal anlayışın ağır basması durumunda ise mevcut tehlike, Nietzsche’nin (1874/2015d) deyimiyle “geçmişin acı çekmesi/zarar görmesi” (s. 19) olarak belirir. Burada ikili bir ayrıma giden Nietzsche etkin insanların elinde anıtsal tarihin yanıltıcı ve baştan çıkarıcı benzetmeler ile çılgınlığa, coşkulu bir fanatizme neden olabileceğini işaret ederken, etkin olmayan yani tepkisel tarzdaki insanların elinde ise geçmişin büyük figürlerinin bir yandan aşırı bir övgüyle yüceltilirken öte yandan bu figürlerin içeriğinin boşalması durumuna işaret eder (Topakkaya & Aşar, 2015, s. 65).

İkinci olarak antikacı tarih anlayışı ise yaşam için değerini, Nietzsche’nin (1874/2015d) ifadesiyle, ancak “bir insanın ya da bir halkın içinde yaşadığı mütevazı, kaba hatta perişan koşulların üzerine basit, dokunaklı bir neşe ve hoşnutluk duygusu serdiğinde” (s. 23) gösterir. Bu tarih anlayışında geçmiş, geçmiş olarak muhafaza edilir ve dolayısıyla geçmişin *şimdi* ya da geleceğe akışını engelleyip, geçmiş ile *şimdi* arasında bir köprü kurar (Lemm, 2010, s. 174). Bu köprü kurulduğunda geçmişe ve onun koruduğu değerlere karşı hem bir şükran borcu ödenir hem de aktarıma şansı bulmuş olur (Topakkaya & Aşar, 2015, s. 66). Böyle olduğunda doğal olarak antikacı tarih, *şimdiye* karşı adil değildir çünkü “eskiye duyulan [...] saygıya yakışmayan, yani yeni ve oluşum hâlinde olan ne varsa reddedilecek ve ona düşman olunacaktır” (Nietzsche, 1874/2015d, s. 24). Antikacı tarih her şeye eşit ölçüde değer verdiği için, başka bir ifadeyle eş değerlilik onun için bir adalet kıstası olduğundan, doğal olarak adil değildir. Bu adil olmayışta yaşamın hizmetinde olan bir şey vardır ki o da değer bilmektir. Nietzsche (1883–1891/2014a) bunu şöyle ifade eder: “Değer ancak değer bilmeye ortaya çıkar ve değer bilme olmasaydı varlığın çekirdeği boş olurdu” (s. 100). Değer bilmenin deneyimi, yeni değerler yaratacak insan için ön koşuldur. Bu aynı zamanda değer bilmenin perspektiflere dayalı gerçekleşen yapısını benimsemek ve



deneyimlemek bakımından da yaşamın hizmetindedir. Nietzsche (1878/2015c) bunu şöyle ifade eder:

Her değer vermedeki perspektifsel ögeyi kavramayı öğrenmelisin; yerinden etme, saptırma ve ufukların görünüşteki teleolojisi ve perspektivizmle ilgisi olan her şeyi [...] her leh için, her aleyh için nasıl da koca bir bedel ödendiğini. Her leh ve aleyhteki zorunlu haksızlığı, insafsızlığı (*Ungerechtigkeit*), hayattan ayrılması mümkün olmayan haksızlığı, yaşamın kendisini de perspektif ve onun adaletsizliği tarafından koşullandırılmış olarak kavramayı öğrenmelisin. (s. 17)

Yaşam için hizmetini ancak bu koşullar altında gösterebilmek bakımından Antikacı anlayış, üretmek üzere değil sadece korumak üzere bir tavra sahiptir ve bu sebeptendir ki yaşamı yozlaştıran bir tarih tarzı olmaya diğerlerine nazaran daha yatkındır.

Son tarih tarzı ise eleştirel tarih tarzıdır. Eleştirel tarih tarzında ise geçmiş ve *şimdi* mahkûm edilerek gelecek adına sorguya çekilir çünkü Nietzsche'ye (1874/2015d) göre bazen “insanın, yaşayabilmek için geçmişi kıracak ve parçalayacak güce sahip olması” (s. 26) gerekmektedir. Bu bir anlamda insanın geçmişini tahribata uğratarak, yeni başlangıçlar yapabilme yetisini yani kendi geleceğini kurabilme yetisini ifade etmektedir. Şekillendirici güç, bu tarih anlayışında bu minvalde iş görmektedir. Nietzsche'ye (1874/2015d) göre bu tarih anlayışında ilke şudur: “geçmişi yargılamaya ancak geleceği inşa edenin hakkı olduğu” (s. 51). Bu açıdan bakıldığında eleştirel tarih tarzı, geçmişe ve *şimdiye* karşı hiç de adil değildir. Bu adil olmayış, onun geçmiş ve *şimdi* üzerindeki yıkıcı ve dönüştürücü tarzından ileri gelmektedir. Öyle ki, onun anlayışı “her türlü geçmişi yargılamaya değer” görür “çünkü ortaya çıkan her şey, yok olmaya değerdir. Bu yüzden, hiçbir şeyin ortaya çıkmaması daha iyi olurdu” (Nietzsche, 1874/2015d, s. 26). Buradan hareketle denebilir ki eğer geçmiş ve *şimdi* bu tarih anlayışında mahkeme önüne çıkarılıyorsa, onun akıbetini belirleyecek yegâne güç yaşamın kendisidir. Burada iş gören adalet, yaşamın kendisidir. Bu anlamda yaşam, kendinin devamı için benimsediği adalet ile nasıl da adil olmadığını ortaya serer. Öte yandan, bu her zaman endişe ile karşılanması gereken bir durumdur çünkü yaşamın kendine has bu tarzdaki adaleti doğru değerlendirmeleri ve ölçütleri koymak bakımından yetkin değildir. Eleştirel tarih geçmiş ve *şimdinin* kendine ait kaide ya da kanunlarından ziyade salt yaşamın kendine vermiş olduğu meşru zeminde yürüttüğü

mahkemeyi kurmak bakımından edindiği konum itibariyle, kendi çağına aykırı bir perspektif edinir. Esas olarak, Nietzsche (1883–1891/2014a) ne geçmişi güden bir çoban, ne de geçmişi öldürüp gömen bir mezarcı olmak niyetindedir (s. 61). Buradaki temel zorluk Lemm’in de belirttiği gibi “adaletsizlikten nasıl kaçınılacağı değil yeni ve adil bir düzenin hata ve adaletsizlik zemininde nasıl kurulacağı” problemidir (Lemm, 2010, s. 183).

Şu noktada Nietzsche’nin *zamansız* kavrayışı ve bu kavrayışa eşlik eden unutmak ve anımsamak arasındaki ilişki ile yaşam ve adalet arasındaki ilişki gösterilmiş olur. Bu, Nietzsche’nin *zamansız* kavrayışının, özellikle eleştirel tarih tarzı ön plana alınarak, mevcut değerler üzerindeki değiştirici ve dönüştürücü faaliyetinin hem politik hem de estetik bir potansiyeli yansıtmak bakımından dikkate alınmalıdır.

## 2.2. Zamansızın Politik ve Estetiği

Geçmişe dair saplantılı her yaklaşım, tıpkı Nietzsche’nin kendi çağdaşlarının yapmış olduğu tarih yazımı gibi, sadece *şimdiyi* zehirlemekle kalmaz, aynı zamanda gelecek adına bir körlüğe sebebiyet verir (Large, 1994, s. 34). Bilimsellik, eş ifadeyle nesnellik, adına tarihin bu tarz obsesif bir ele alınışına, Nietzsche’nin atfettiği slogan ile çağırarak olursak *fiat veritas pereat vita*<sup>11</sup> anlayışına, *şimdi* ve gelecek adına karşı durulmalıdır. Öte yandan, bu tarih aşırılığının geçmişi de sakat bırakan bir yanı olduğunu eklemekte fayda var. Bilimsel yaklaşım geçmişin olumsuzluğunu bir zorunlulukmuş gibi ifade ederek bunu yapar. Geçmişin, *şimdiye* ve geleceğe dair bir kaynak oluşunu sınırlandırır. Başka bir ifade ile, bilimsel yaklaşım tarihi *şimdinin* geçmişi olarak görür, Nietzsche ise daha ziyade *şimdinin* geleceği olarak ele alma niyetindedir. *Şimdinin* oryantasyonu bakımından bu ayrımı yapmaya özen gösterilmelidir. Söz gelimi, Large’ın (1994) bu oryantasyon ile birlikte ifade ettiği iki husus kayda değerdir. Birincisi, geleceği kucaklayacak böylesi bir anlayış *şimdide* deneyimlenen yozluktan yahut bir dekadan (*dékadent*) olmaktan çıkış olanağını ifade eder. İkincisi ise bu çıkış olanağı ile birlikte gelen *şimdiye* dair eleştirel bir yaklaşımın ve *şimdinin* mevzubahis yozluğunu giderecek olası *şimdi-olmayanların*

---

<sup>11</sup> “Hakikat olsun, yaşam yok olsun” (Nietzsche, 1874/2015d, Dipnot 10).

deneyimlenmesi olarak karşı-denge unsurlarının meydana gelmesidir (Large, 1994, s. 49). Nietzsche (1908/2003) bunu Ecce Homo'da şöyle ifade eder: “*Décadent* oluşum bir yana, bunun tam karşıtıyım da” (s. 15). Bu bakımdan karşıt güçleri bir arada ihtiva eden bir canlılık örneği sunan Nietzsche'nin (1908/2003), sıkça alıntılanan, şu sözüne yer vermek gerekir: “İnsan değilim ben, dinamitim” (s. 113). Biraz daha açmak gerekirse, Nietzsche kendi *zamansız* deneyimine istinaden *şimdi* ve *şimdi*-olmayan unsurların bir aradalığında kendi geçmişi üzerindeki yıkıcı ve dönüştürücü faaliyetini ifade etmek üzere böyle çarpıcı bir üslubu benimsemiş gözükmektedir.

Nietzsche için tarih, geçmişin sınırlandırılmış bir dilimi üzerindeki en yetkin bilgiye sahip olmak anlamına gelmez. Böyle bir anlayış, geçmişin spekülasyonu bizi *şimdide* eylemekten alıkoyar. Bu anlayış, geçmiş üzerine *şimdide* baskın güç olmak isteyen, dominant bir mantığa sahip, nesnellik iddiası ile birlikte albenisi yükseltilmiş yavan bir anlayıştır. Bu yavan heves doyurulduğunda geçmiş canlılığını yitirir, unutulur. Fakat bu unutuş Nietzsche'nin ön plana aldığı cinsten bir unutuş değildir. Bir derecede geçmiş zayi olur demek daha uygun düşebilir ve buna istinaden hem *şimdi* ve gelecek hem geçmiş zayi olur. Gelecek, sıralı momentlerin gelmesinden başka bir şey ifade etmez hâle gelir. Tarihin nesnellik ile birlikte ele alınışı, *şimdiyi*, geleceği ve dolayısıyla yaşamı öldürür. Bu bakımdan Nietzsche geçmişin statik değil, dinamik potansiyelini ifşa etme çabasıdır çünkü bilimsel tarih *şimdide* gözlemlenebilir bir atıl kalmışlığın kaynağıdır. O hâlde, Grosz'un (2004) da ifade ettiği gibi “zaman, tarihe indirgenemez” (s. 113). Başka bir ifade ile tarih, zamanı geçmiş de dahil olmak üzere büsbütün kuşatamaz. Elbette, bir bilim olarak tarih yazımı kendi güncelliğimizde geçmişe dair bir izlenimin yahut bir bilginin kapısını aralar, *şimdide* geçmişe dair bir erişimin *modusudur*, bir yorumudur (Grosz, 2004, s. 113). Esasen tehlikeli olan bu değildir. Tehlikeli olan bu yorumun geçmişe dair mutlaklık ve nedensellik temelli zorunluluk telakkisi ile birlikte onu hapsedmeye, sabitlemeye çalışmasıdır. Nietzsche bu tür bir tarih yazımından farklı, başka tarih yazımlarının olanağını göz önünde bulundurmaya çalışır, çünkü geçmişin yeni özgün okumaları salt ona değil aynı zamanda *şimdi* ve geleceğe de dairdir. O hâlde Nietzsche'nin (1883–1891/2014a) zamana dair yorumu, geçmiş, *şimdi* ve gelecek olarak ayrılmış üç ayrı kompartımanın nedensellik ile birbirine bağlandığı bir anlayış olmaktan ziyade bu üçü arasında akışkanlığın hâkim olduğu girift bir yapı, dinamik bir anlayıştır: “Ben bugünden ve

geçmiştenim, dedi sonra; fakat bir şeyler var içimde, yarından, öbür günden ve gelecekten” (s. 176). Bu alıntıyla birlikte, deneyimlenen *şimdinin* salt bir *şimdi* olmadığını belirtmek gerekir. Şayet öyle olsaydı, tarihdışı duyum saf bir şekilde deneyimlenmiş olurdu. Bu yüzden *şimdi*, ancak geçmiş ile bağ kurduğu sürece deneyimlenebilir. Beri yandan *şimdi*, geçmişin salt bir toplamını ifade etmemektedir. Öyle olsaydı geçmişin yükü *şimdiyi* boğar, gelecek mümkün olmazdı. O hâlde, tarihdışı duyumun tarihsel duyumla yaşamın faydasına olan bir ilişkide, geçmişin üzerinde gösterilecek şekillendirici gücün faaliyeti, bireyi hem *şimdiden* hem geçmişten kılar, öyle ki bu konum kendini geleceğe açar. Dolayısıyla, nedenselliğe bağlı bir tarih aşırılığı tarihdışı duyumun *şimdiyi* hafifletip gelecek adına olanakları ortaya sermesinden alıkoyar.

Nedensellik geneller. Bunun pahası şudur: detayın yitmesi. Yitirilen detaylarla birlikte özgün, biricik deneyimler bir form altına alınır (Küçükalp, 2017, s. 137). Nietzsche'nin (2011) modern tarih anlayışında, bir şiddetin varlığını dile getirmesi bu sebeptir (s. 73). Nedensel zorunluluk, rastlantısallığı karanlıkta bırakır. Nietzsche, karanlıkta bırakılan rastlantısallıkları işaret ederek, tarihin içerisindeki özgün oluşlara dikkat çekmek ister. Nietzsche'ye göre yaşam zaten bu şekilde gelişmektedir, sadece mevzubahis yanılsamaların her seferinde yeniden bertaraf edilmesi gerekmektedir çünkü bu salt Nietzsche'nin dönemine ait değil her döneme ait bir hikâyedir. Tarihsel problematikleri çözmek değil, her zaman değişime dönüşüme açık bırakmak, ileriki sorgulamaların önünü açmak gerekir. Lemm'in (2009) de işaret ettiği gibi, Nietzsche için, “felsefenin görevi problemleri çözmek ve soruları ortadan kaldırmak değildir, onları ilerleyen sorgulamalar için açık tutmaktır” (s. 110). Başka bir ifade ile, felsefe geçmişi sonsuzca sorgulamaların ve yorumlamaların alanı olarak ele almalıdır. Çözüm olarak, nihai bir yorum addetmemelidir.

Çözümün iddiası oluşun üstünü örtmek, yaşamı kendini devindirmekten alıkoymak gibi yozlaştırıcı unsurlara hizmet eder çünkü çözüm, nedensel bir zorunluluk dahilinde tarihi ele alır. İstenmeyen sonucun nedeni ortadan kaldırıldığında buna çözüm denir. Bu da nedenin tekliğinin ifadesidir. Nietzsche ise sonucu itibariyle nedenin tekliğinin değil çokluğunun ifadeleri olarak bir tarih anlayışını ortaya koyar çünkü neden, ancak sonuç deneyimlendikten sonra bir yaratımın ifadesi olarak tarihin bir parçası olur. Beri yandan, hiçbir sonuç da bir başka sonuç ile özdeş kılınamaz fakat bilme hırsı bütün

bunları göz ardı ederek, yaşam üzerindeki şiddetini gösterir. Dejeneratif bir boyun eğdirme söz konusudur burada. Dejeneratif olan, nesnelliğin tarihi kesintisiz bir art ardalık bütünü olarak ele almasıdır. Oysa, kesintiler mevcuttur. Bu yüzden, Kasım Küçükalp'in de not düştüğü gibi, "insan olarak insanın sürekli bir bütünlüğü olmadığından, şeyler hakkındaki temel varsayımlarımız da kesinlikten uzak, desteksiz, değişken ve tarihsel olarak belirlenmiştir" (Küçükalp, 2017, s. 138).

Nietzsche yaşam ile ilişkisinde *zamansız* kavrayışını, bir başka anlatı yolu olarak, çarpıcı bir karşıtlıkla dile getirir: *Memento mori* ve *memento vivere*<sup>12</sup>. Nietzsche'ye göre *memento mori*, kendi çağının evrensel tarih anlayışının içerisinde çınlamaktadır. Yani bilimsel ilerlemecilik anlayışının yansıması olarak, bir insanın en kıymetli anını geldiği en son an olarak alan bu anlayış, modern insanın tarih anlayışına ve yazımına şekil vermektedir (Nietzsche, 1874/2015d, ss. 60-61). Mükemmelliğin tecellisi olarak en son ana bakmak isteyen bu anlayış, geldiği son noktayı doruk kabul eder ve bu anlayış içerisinde ikamet edenleri bu ilerlemenin birer ferdi ilan ederek farkı silip, *bizi* ne gelecek ne de *şimdi* namına bir kaygısı olmayan hastalıklı bir duruma sürükler (Nietzsche, 1874/2015d, s. 69). Nietzsche'nin kendi çağdaşlarına dair yaptığı temel tespit budur. Beri yandan *memento vivere* ise Nietzsche için yaşam geliştirici olanakları gözetmek bakımından *zamansız* ima eder. *Memento vivere*, *memento mori* aksine oluşturma olarak vermek, yeniye yer açmak üzere bir cesaretin, heyecanın, arzunun ve özgür olmanın cümlesidir (Nietzsche, 1874/2015d, s. 61).

*Zamansız*, *memento vivere* düsturunu edinir. Böylelikle *zamansız*, *memento mori* düsturuyla hareket eden kurumsallaşmış yerleşik güç ilişkilerinin oluşturduğu karmaşık yapıya dahil bir güç olarak yeniye getirmenin bir vaadi ile güç ilişkilerinin yeniden düzenlenmesi anlamına geleceğinden, politik bir potansiyele sahiptir. Beri yandan, bu potansiyelin *şimdide* hâkim kılınan güçlerin yıkımını ve transformasyonunu ifade ettiği gözetilirse, değişen güç ilişkileriyle birlikte yaşamın çehresinin değişmesi söz konusudur. Başka bir ifade ile, toplum içerisinde gündelik ilişkileri düzenleyen mekanizmaların duyulur formlarının değişmesi söz konusudur. Bu da *zamansız*'ın estetik potansiyelini ifade eder.

---

<sup>12</sup> *Memento mori*: Ölümü anımsa, *Memento vivere*: Yaşamayı anımsa (Nietzsche, 1874/2015d, Dipnot 24).

### 2.2.1. Zamansız ve politika

*Şimdi*, eğer geçmişten gelen güç ilişkilerinin etkisi altında düzenlenmiş tekil deneyimlerin çokluğu olarak anlaşılırsa, Nietzsche'nin *zamansız* kavrayışı politik bir açılıma sahiptir çünkü düşüncenin *zamansız* olarak yaşam olumlayıcı etkin hâli, üzerindeki kuvvetlerin şiddetinin bir ifadesidir. Deleuze'ün (1962/2016b) belirttiği gibi, “düşünmek, düşünceye egemen olan kuvvetlere bağlıdır. Düşüncemiz tepkisel kuvvetler tarafından işgal edildiği, anlamını tepkisel kuvvetlerde bulduğu sürece, henüz düşünmediğimizi itiraf etmemiz gerekir” (s. 135). Bu sebeple düşünebildiğimizi göstermenin yolu, düşüncenin kendi üzerindeki güçlerin öncelikle ifşa edilmesi anlamına gelir. Bu ifşa, ancak düşüncenin *zamansız* olan kipinde mevcuttur. Aksi takdirde, genelleyici bir hakikatin içerisinde detaya dair olan kaybolur. Detay, düşünce kendi üzerindeki şiddeti gösterebildiği sürece olumlu ve aktif bir rol oynayarak hakikatin bir parçası olur (Deleuze, 1962/2016b, s. 136). Detay, yerleşik güç ilişkilerinin oluşturduğu haritada bir konumun ifadesidir. Bu bağlamda düşüncenin *zamansız* imgesi hakikatin tanımını değiştirir. Hakikat, salt insandaki bilişsel bir yetinin faaliyetinin keşfettiği bir şey olmaktan çıkıp, karmaşık kuvvet ilişkileri içerisinde ikamet eden topolojik bir bağlamda ele alınmalıdır (Deleuze, 1962/2016b, s. 135). Eş deyişle, düşünce güç ilişkilerinin oluşturduğu bir *topos* üzerinde hakikati ortaya çıkarabilir.

Düşüncenin *zamansız* hâli, düşüncenin tek başına düşünen bir yapıda olmadığını gösterir. Düşünce her şeyden evvel, yaşama ve tarihe ihtiyaç duyar. Bu bakımdan *zamansız* düşünce, hakikati doğru – yanlış ikilisinde konumlandırmaz çünkü doğru – yanlış ikilisi, dün deneyimlenen dünyaya dışarıklı soyut bir sistematüğün içerisinde mümkündür. Örneğin, matematiğün bir ve sıfır mantığı deneyimlenen dünyayı açıklamak üzere yetersiz kalır. Hakikat, deneyimlenen dünyanın neden o şekilde deneyimlendiğine dair bir soruşturma olarak gözetilirse, ki Nietzsche bundan yanadır, hem bu soruşturmaya mukavemet eden güçlerin ifşası olarak hem de bu soruşturmayı güden gücün konumunun ifşası olarak güçlerin bir topolojisini sunar. Deleuze'ün (1962/2016b) ifadesiyle, “hakikat kavramı yalnızca çoğulcu bir tipolojiye göre belirlenir. Ve tipoloji, bir topolojiyle başlar. Söz konusu olan, belirli hakikat ve hataların hangi *bölgeye* ait olduklarını, *tiplerinin* ne olduğunu, onları tasarlayanın ve ifade edenin *kim* olduğunu bilmektir” (s. 132). Bu topolojik yaklaşım, değişimin

gösterilebilir bir formunu sunduğundan, Nietzsche'nin *zamansız*ının politik potansiyelini ifade etmek üzere merkezidir çünkü bu *topos* üzerinde hem *şimdinin* hakikatlerinin konumu hem de geleceğin hakikatlerinin olası yönelimleri içerilir. Bu bakımdan bir sonraki bölümde açıklanacak olan estetik boyutun değişimin duyumsanabilir formunu ifade etmek üzere de merkezi bir kavrayış olduğunu metnin bu noktasında kısaca not etmek gerekir.

Bu topolojik anlayış ile birlikte hakikat, deneyimlerin biricikliğini gözeten, koordinatlarını saptamaya çalışan ve hangi kuvvetlerin etkisi altında olduğunu ifşa eden bir içerikte anlaşılmalıdır. Bu içeriğe istinaden hakikat, Deleuze'nün (1962/2016b) de ifade ettiği gibi “düşündüğümüz şeyin anlamına ve değerine bağlıdır” ve “kavram olarak tamamen belirsizdir” (s. 130). Bu karakteriyle birlikte hakikatin soruşturma alanı olarak felsefe saldırgan olmalıdır, eleştiri onun vazgeçilmez unsuru olarak olumlayıcı bir tavrın anahtarıdır çünkü hakikat değişebilir yapısına istinaden barındırdığı değerlerin yeniden değerlendirilmesine son derece açıktır. Bu bağlamda, *zamansız* olmak kişinin kendi *şimdisini* kendi elleriyle boğmasından imtina etmesi demektir. Bir bakıma yaşam yaşasın diye *zamansız* olmayı göze alma cesareti, kendini bilmenin, kendi olabilmenin cesaretidir. Bu noktada Nietzsche'nin (1874/2015b) şu ifadelerine yer vermek gerekmektedir:

Kendi varoluşumuz hakkında kendimize karşı sorumluyuz; bu yüzden, bu varoluşun gerçek dümencileri de biz olmalıyız ve varoluşumuzun kör bir rastlantısallığa benzemesine izin vermemeliyiz. (s. 3)

Kendin ol! Şimdi yaptığın, düşündüğün ve arzuladığın şeylerin hiçbirisi sen değilsin. (s. 2)

Nietzsche sıkça bu eski Delphoi öğretisine başvurur: “Kendini tanı!”. Bu öğretiyle birlikte Nietzsche (1874/2015d) esasen bireyin “kendileri yani kendi gerçek gereksinimleri üzerinde düşünerek ve sözde-gereksinimleri yok ederek, kaosu organize etmeyi” (s. 90) öğrenmesini öngörür. Belirsizlik, kurumsallaşmış değerler yerleşkesi açısından bertaraf edilmek istenen bir durumdur. Nietzsche kendi çağının bilimsel atmosferini bu anlamda eleştirir. Nietzsche için kendi özgün konumunu tayin etmek demek aynı zamanda bireyin “ben kendime ait kalacağım!” deme cesaretini göstermesidir. *Zamansız* olmak gönüllü bir kaosun içerisinde yerleşik değerlerin ve yerleşik olmayan değerler yaratımının oluşturduğu karmaşık güç ilişkileri içerisinde

yeniyi meydana getirebilmenin sorumluluğudur. Kaos sürecinin olumsuzluğu gözetilirse onu organize etmeyi başarmak, yaşam faydasına yani gelecek adına iyiyi getirebilmenin olanağıdır. Bu anlamda Nietzsche, *Eğitici Olarak Schopenhauer* metninde, Schopenhauer'i kahramanlaştırır çünkü o, zamanın modasının gerektirdikleri karşısında direnen ve yeniyi getirebilmenin sorumluluğunu üstlenmiş bir örnek sergilemektedir. Örnek olmanın kıymetine istinaden Nietzsche'nin (1874/2015b) şu sözlerine başvurulabilir: “Bir filozoftan, ancak bir örnek oluşturabildiği kadarınca yararlanabiliyorum” (s. 14). Bu bağlamda *zamansız* bir deneyimin taşıyıcı olarak Schopenhauer, kendi konumunun özgün gereksinimlerini çağın modaya uygun gereksinimleri karşısına koyarak kendisi için kaotik bir sürecin faili olmuştur. Bu nedenle, onun ortak alana sunmuş olduğu kaosu organize etme girişimi yahut bir derecede başarısı, yeniyi önceleyen örnek bir yaşamın formunu *zamansız* karakteristiğinde bizlere sunar.

Bu noktada Nietzsche'nin (1874/2015b) şu sözde soru cümlesini paylaşmak yerinde olacaktır: “[...] insanların tüm düzenlemeleri, düşüncelerin iyice dağıtılıp, yaşamın hissedilmemesine yönelik değil midir?” (s. 38). Nietzsche bu sözde soru cümlesiyle otantik bir kendilikten sürekli uzak düşme tehlikesiyle karşı karşıya olduğumuzun altını çizmektedir. *Zamansız* olmak, yanıltıldığının farkında olup şeylerin olduğundan başka türlüünü istemek ve özgünlüğü yeniden tesis etmek demektir. Bu da Nietzsche'nin (1874/2015b) deyiimiyle korkunç bir karara bağlıdır: “Ben kendime ait kalacağım!” (s. 38). Nietzsche'nin (1874/2015b) bir başka ifadesiyle de “zamanın oyuncağı olmaya son vermek” (s. 39) cesaretini göstermek denebilir. Şeylerin olduklarından daha farklı nasıl olabileceği konusunda ilkin kendinden başlayan, Nietzsche'nin deyiimiyle ilkin kendini kurban eden, gücünü “kendini-unutuşundan” alan kahramanca bir ediminin failinin gösterdiği cesaret ve kararlılıktır bu. Kendini-unutuş burada Nietzsche'nin tarih anlayışındaki önemine istinaden, yaratıcı bir güç olarak ele alınmalıdır.

Bu bağlamda, Nietzsche'nin felsefeyi *zamansız* olarak karakterize etmesi düşüncüyü politik kılmaktadır. O hâlde düşünce bu karakter ile birlikte “olguların kör gücüne” ve “gerçeğin tiranlığına” karşı bir yaratma sorumluluğuna sahiptir (Ansell-Pearson, 2008, s. 767). Bu bir anlamda yaşamın yeni formlarını meydana getirmenin ve dolayısıyla insanı ilgilendiren her şeyde yeniyi olanak vermenin sorumluluğudur.



Schopenhauer'in sergilediği örnekten hareketle Nietzsche'nin (1886/2009) şu sözleri açıklayıcıdır:

[...] *yeni felsefecilerin* ortaya çıkmasını umut edeceğiz; birbirine zıt olan değer-tahminlere sebebiyet verecek, “ebedi değerleri” yeniden değerlendirecek ve tersyüz edecek kadar güçlü ve asli olan zihniyetlerin ortaya çıkmasını umut edeceğiz; bu zamanımızda asırların arzusuna *yeni* yollara girmeye zorlayan baskıyı ve düğümü başlatan öncülerin, geleceğin insanların ortaya çıkmasını arzu edeceğiz. (s. 149-150)

[...] yarının ve öbür günün *mutlak gerekli* bir insanı olan filozof, kendini daima bugünü ile çelişki içinde hissetmiştir, kendini böyle hissetmek *zorunda* kalmıştır: onun düşmanı hep bugünün ideali olmuştur. (s. 171)

Nietzsche'nin geleceğin insanının konumunu bu şekilde tayin etmesi değişimin *toposunu* ifade eder. *Şimdi* ile *şimdi-olmayan*, düşünce ile düşünce-olmayan, felsefe ile felsefe-olmayan ve başka şekillerde de ifadesi mümkün olan bu çelişkinin itkisinde yaratıcı bir gücün faaliyeti betimlenir. Deleuze ve Guattari'nin (1991/2017) de belirttiği gibi “oluş her zaman çifttir ve gelecekteki halkı ve yeni toprağı kuran bu çifte oluştur. Felsefe-olmayanın felsefenin toprağı ve halkı hâline gelebilmesi için filozof, filozof-olmayan hâline gelmek zorundadır” (s. 111). Yani filozof, *zamansız* bir tavrın örnekleycisi olarak *şimdi* ve *şimdi-olmayan* arasındaki mutlaklaştırılmış sınırı belirsizleştiren, bu bakımdan bu sınırların muhafazasını öngören *şimdinin* baskın güçlerine karşı bir direnişin imgesi olarak değişimin çağrısını sunar. Bunun ötesinde, kendi güdümlerinde toplumu yeniden şekillendirmek gibi bir kudrete sahip değildir. Filozof özelinde örneklenen *zamansızın* bu konumu, Deleuze ve Guattari'ye (1991/2017) göre çift yönlü bir oluşun kesiştiği bir *topos* olarak ifade edilebilir: “yurtsuzlaştırma ve yeniden-yurtlanma” (s. 111). Açıklamak gerekirse *zamansız*, çağa aykırı karakteristiğini sergilediğinde *şimdinin* yerleşkesi içerisinde bir konumsuzluğa yönelimin yani yurtsuzlaşmanın adı olarak vardır. Yine bu minvalde *zamansız*, var olan konumların, güç ilişkilerinin *şimdide* olabileceğinden daha farklı nasıl olabileceğinin olumsal bir yönelimi olarak yeniden-yurtlanmanın adı olarak vardır. *Şimdi*, *şimdi-olmayan* ile geriliminde, *zamansız*, ilk itkisiyle geçmiş ile *şimdinin* giriftliği, ikinci itkisiyle ise *şimdi* ile geleceğin giriftliği olarak ele alınmalıdır. Başka

bir ifadeyle, *şimdi*, geçmişin yeniden bir form alışıyla birlikte geleceğin de olası formlarını belirler. Bu bakımdan *şimdiye* bu form verici tavrın bir örneği olarak Nietzsche, yasa koyucu filozofun erdemini kutsar.

*Bize* yaşamın yeni yollarını gösterecek olan, yasa koyucu bir filozofa yahut tavra ihtiyacımız olduğunu ifade eden Nietzsche için, bunun aksi şekilde davranan filozof ya da düşünce yerleşik değerlerin muhafazası adına bir yanılmanın hüküm sürdüğü bir düşünce ikliminde, yaşamı yozlaştıran bir düşünce ikliminde ikamet etmektedir. Oysa, hiçbir düşünce ebedi bir yerleşkeye sahip olamaz ya da hiçbir yerleşke düşüncenin ebedi istikameti olarak gösterilemez. Bu, düşünceyi tarihüstü kılmaktır. Nietzsche için “yaşam düşünceyi *etkinleştirir*, düşünce yaşamı *olumlar*” (Deleuze, 1965/2016a, s. 24). O hâlde deneyime öncelikli yahut deneyim üstü bir düşünce değil, deneyimin, yani bizatihi yaşamın etkin kıldığı ve yaşamı değişime dönüşüme doğru zorlayan düşünce, *zamansız* düşüncedir. Bu anlamda gerçek felsefe, Nietzsche için, çağa aykırı düşüncenin bulunduğu bir alandır, ve bu itkisi onu her daim özel kılacaktır. Felsefe bu gerginlikte kendini var edecektir: zamana uygun olan ile *zamansızın* gerginliği. Bu gerginlik salt *şimdinin* hakikatini sermekle kalmaz, geleceğin de hakikatlerini ihtiva eder (Deleuze, 1962/2016b, s. 134). Bu hakikatlerin ortaya konması ve icat edilmesi gerekmektedir. Nietzsche biricik kaynak olarak geçmişini işaret eder. Ve dolayısıyla, geçmiş politikanın da kaynağı hâline gelir.

Geçmiş tek bir yoruma yahut mutlak bir yoruma indirgenmek istendiğinde, bu yorumun arkasında bıraktığı alan onun kapsayabildiğine göre her zaman daha geniş olacaktır. Başka bir ifade ile *şimdide* deneyimlenen dayatılmış değer yerleşkeleri doğrultusunda, geçmiş sınırlandırılmak istenildiğinden her zaman daha fazlasını ifade eder. Hatta, bir derecede her sınırlandırma girişimi geçmişin el değmemiş alanlarını genişletir. Bu bakımdan geçmiş, sınırsız bir kaynak olarak *şimdide* yatar. Geçmiş, *şimdiye* benzemeyeni getirip empoze edilmiş sınırlar üzerinde bir eleştiri ve transformasyonun yegâne ve bitimsiz kaynağı olarak ele alınmalıdır (Grosz, 2004, s. 254). Nietzsche'nin (1883–1891/2014a) de ifadesi ile daima şu gözetilmelidir: “Tükenmemiş ve keşfedilmemiştir hâlâ insan ve dünyası” (s. 120). Eğer bilimsel tarihin ulaşmak istediği tutarlı bir geçmiş yazımından bahsedecek olursak, Nietzsche açısından bu geçmişi dar bir çerçeveye oturtmak bir manada onu hapsetmek anlamına gelir. Geçmiş bu sınırlı çerçevede, *şimdide* mevcut bir dönüşümün önünü açamaz hâlde

gelir çünkü bu tavır ile söz konusu olan geçmişle bir hesabın kapatılmasıdır, geçmişten daha fazla yararlanılamayacağı anlamına gelir. Bu da *şimdide* faaliyete geçecek yaratıcı bir gücün malzemesiz kalması demektir. Ve şu ironik soru sorulmak zorunda kalınır: Malzemesiz bir yaratıcı, neyi yaratabilir? Dolayısıyla, Nietzsche geçmişle hesabın kapatılması olarak bir tarih anlayışını, *şimdiyi* felç eden bir yanılısama olduğunu ifade etmek üzere insan ve dünyasının tükenmemişliğini ve hâlâ daha keşfedilecek çok şey olduğunun altını çizer. Geçmiş, *şimdide* yaratıcı bir faaliyetin gerçekleştirilebilmesi adına temin edilebilecek malzemelerin sonsuzluğunu ifade eder. Aynı zamanda *şimdinin* zamansız yaratımları, gelecek *şimdilerin* malzemelerini ifade eder. Dolayısıyla, Nietzsche için *zamansız* oluşun sonsuz olanakları çoğullaşma mantığını bu şekilde betimler.

*Zamansız*, tarihin mutlaklaştırılmayan bir yapıya sahip olduğunun gösterimidir çünkü tarih vasıtasıyla her zaman bir şeyin *şimdide* deneyimlendiğinden başka türlüünü hayal etmek, meydana getirmek mümkündür. Bu tarihi, geçmişin *şimdide* tekrarlanan ve gelecekte de benzerleri tekrarlanacak olan, öngörülebilir düşünce ve pratikler bütünü olmaktan farklı bir yere konumlar. Burada söz konusu olan, geleceğin mutlak bir noktaya doğru yakınsamadığıdır. Bu bağlamda *şimdi*, gelecekte yakınsanacak olan noktaya en yakın deneyim alanını ifade etmez. Daha ziyade olası geleceklere değerlendirmek adına, *şimdi* sapmaların, kesintilerin, yeniden dağılımların, yeniden düzenlemelerin, ıraksamaların, çoğullaşmanın deneyimleri olarak vardır. Geçmiş, bu şekilde değerlendirmeye alan bir *şimdinin* politik güzergahı *zamansız* işler (Grosz, 2004, s. 255).

Şunu da not düşmek gerekir: Geçmiş, iktidara hizmet eden bir kaynak olmasının yanı sıra, bu iktidar ilişkilerinin değişmesi adına bir direncin de kaynaklarını sağlar. Bu bakımdan geçmiş, Nietzsche'ye göre etkin ve tepkisel kuvvetlerin güdümünde farklı belirlenimlere sahiptir. Etkin kuvvet, kutsal bir *evet*, Dionysosçu bir *evet* gerektirir. Olumlama gerektirir. Bu *evet*, yaratmayı isteyen bir *evettir*. Bu nedenle, hem hayır demesini hem de unutmasını bilen bir *evettir*. Yaşam adına yasa koyan, onu geçmişin yükünden kurtarıp yaşamın yeni formlarını sunan bir *evettir*. Değerleri yeniden değerlendiren bir *evettir* (Deleuze, 1962/2016b, ss. 223-224). Etkin kuvvetlerin güdümünde tarih, *şimdiye şimdi*-olmayanı getirmenin bir yolu olarak onu dönüşüme uğratar. Beri yandan tepkisel kuvvet, geçmişin yükünü sırtında taşıyarak yaşamı

hafifletmeyen, ağırlaştırıcı kuvvettir. Onun açıklayıcı duygusu hınçtır. Yaratmayı değil, muhafaza etmeyi öngörür. Onun *eveti*, hayır nedir bilmez, dolayısıyla unutmayı bir imkân olarak gözetmez, edilgin bir kabul etmeyi gerektirir. Yaşamı bu şekilde hizaya çekmeye çalışır (Deleuze, 1962/2016b, s. 224). Öyleyse denebilir ki, tarih bir yandan var olan iktidar ilişkilerinin, hiyerarşik mekanizmaların, boyun eğdirmelerin gerçekleşmesi adına bir kaynak, diğer yandan ise söz konusu düzenin kendine konu edinmek istemediği yahut konu edinmeyi hayal dahi edemediği olanakları barındırmak bakımından etkin bir kuvvetin hizmetine girebilecek kaynakları ihtiva eder. Birinci perspektiften tarih tek bir yoruma doğru yakınsarken, ikinci perspektifte tarih yeniden ele alınabilirliği ile çoklu yazımlara doğru ıraksar (Grosz, 2004, s. 254). Nietzsche'nin klinik terimlerine istinaden geçmişin muhafazasının *şimdide* yarattığı keyfiyet ve geleceğe yönlendirdiği hınç duygusu hastalıklı bir sağlıktır, öte yandan tarihin yeniden yazımıyla birlikte hem yıkıcı hem de yaratıcı bir tavrı sergilemek geleceği kucaklayan gönüllü bir acı çekme durumudur, yani sağlıklı bir hastalıktır (Ansell-Pearson, 2011, s. 110). Bu bağlamda, geleceğin hakikatlerini barındıracak olan *zamansız* düşünce hem bir tehlike hem de bir vaadin adıdır. Hem bir tehlike hem de bir vaadin telakkisi olarak *zamansız*, politik bir değere sahiptir. Tehlikedir çünkü kurumsallaşmış yerleşik değerler adına bir tehlike arz eder ve boyun eğdirilmesi gerektirir. Beri yandan, bir vaattir çünkü kendi değer yaratımının mevcut değerlerle ilişkisinde geleceğin *şimdiden* farklı olabileceğini gösterir.

Nietzsche (1887/2011) modern insana dair şu tespiti yapar: “İnsan, görenek ahlakı ve toplumsallığın deli gömleği yardımıyla gerçekten de hesaplanabilir kılındı” (s. 53). Bu hesaplanabilir kılınıta Nietzsche, yaşamı ona içkin güçlerden azade ele alan bir anlayışın eleştirisini yapar ve bu güçlerin etkinliğinden soyutlanmış bir yaşam adına fikir yürütmeyi yozlaşmanın kaynağı olarak gösterir. Yaşam, güç ilişkilerinin yeniden kurulumu ile çehre değiştirdiği takdirde vardır. Bu bakımdan yaşamın önceden kestirilebilir ve hesaplanabilir bir yanı yoktur. Aksi bir yaklaşım, edilgin kılınmaktan başka bir anlam gelmez. Dolayısıyla, bulunduğumuz konum itibarıyla, yaşam kendine has güçlerin faaliyeti eşliğinde dahil olunabilecek olanaklar olarak ele alınmalıdır. Bu yüzden bu olanakların yaratımı, Nietzsche düşüncesinin temel eksenini oluşturur. Nietzsche'nin tarihi ele alış şekli tam de bu eksen üzerinde şekillenir. Grosz'un (2004) tespit ettiği gibi, Nietzsche için tarih reaksiyonu değil, aksiyonu desteklemelidir,

yeniyi meydana getirmelidir, gelecek adına vaatte bulunmalıdır (s. 114). Tarih aşırılığında kurtulmak üzere tarihdışı kuvvetimizi gözetmek, yeninin olanaklarını gözetmektir. Yeni bir başlangıç telakkisi olarak vaat, bu karakteristiği sergilemelidir. Öyleyse Nietzsche'nin (1874/2015d) şu tespiti not edilmelidir: "Tarih dışı olanın kabuğu olmasaydı, insan asla başlamayacaktı ve başlamaya cesaret edemeyecekti" (ss. 9-10).

Hesaplanabilir kılınan insan ile yönetilebilir bir toplum arasındaki bağdaşık düşünce kendini politika olarak addettiği takdirde, Nietzsche politik bir düşünür olarak konumlandırılmaz.<sup>13</sup> Bu minvalde oluşturulmuş bir politika Nietzsche (1883–1891/2014a) için insan adına şunu onaylar niteliktedir: "İnsan kendine karşı en gaddar hayvandır" (s. 277). Bunun sebebi şu şekilde ifade edilebilir: Gelenek ahlakı içerisinde hesaplanabilir kılınan insan, üzerindeki yerleşik güç ilkesi gereği unutmaya olanak tanımaz. Yani bu hesaplanabilir kılınıştaki, etkin bir güç olarak unutmamanın, tarihdışı kabuğun ihmal edildiğini öne sürmek mümkündür. İnsanın yaşamını, her şeyi hatırlamakla lanetlemiş bu yaklaşımın temel iddiası, hesaplanabilirliğin ancak unutmamakla mümkün olduğudur. Unutmamanın yokluğunda sosyal ve politik olarak düzenlenmiş her türlü toplumsal ve politik mekanizma, yaşam üzerinde adil olmayan bir tavrın, bir şiddetin, dayatmanın, boyun eğdirişin kendisi olarak deneyimlenir. Yaşamın yaratıcı potansiyeli olan tarihdışı duyum yani unutma Lemm (2009) için, deneyimlenen mevcut güç ilişkilerinin yeniden düzenlenmesi adına bir yaratımın karşı güç olarak ön plana gelmesini ifade eder (s. 37). Başka bir deyişle, hesaplanabilirlik temelinde boyun eğdirilmiş insanın üzerindeki şiddeti hem göstermenin hem de değiştirmenin olanağı olarak, karşı bir şiddet olarak, unutmaya başvurmak lazımdır. Nietzsche'nin unutmayı yeniden şekillendirme unsuru olarak ön plana aldığı

---

<sup>13</sup> Nietzsche (1887/2011) *Ahlakın Soykütüğü* adlı eseriyle birlikte gelenek ahlakının baskın oluşunu eleştirir. Devlet gibi kurumsal yapıların da bu ahlak çerçevesinde şekillendiğini gözeterek insanın hesaplanabilir kılındığını ifade etmektedir. Bu bakımdan devlet politikası, yerleşik bir gelenek ve hesaplanabilir bir insan tasarısıyla birlikte yönetilebilir bir toplum idealini ortaya koyar. Nietzsche (1873/2015a; 1874/2015b) bu ahlakın değerleriyle uyuşan sözde çağdaşların politikasını eleştirir. Nietzsche yeni değerlerin yaratılması bakımından, *zamansız* tavrı ön plana alarak, zamanının politika olarak anladığı şeyle ilgili olmadığını eserlerinde ima eder. Beri yandan bu çalışmanın kapsamında Nietzsche, *zamansız* kavrayışıyla birlikte, *şimdide* bir sorun üstlenmeyi ve bununla birlikte gelecek adına *şimdinin* hem yıkımı hem de yeniden yaratımını gözetken tavrı dolayısıyla politik bir düşünür olarak ele alınmaktadır.

gözetilecek olursa, bu tavrıyla birlikte onun *zamansız* düşüncesinin politik potansiyeli ifade edilmiş olunur.

Nietzsche için tarihsel duyum insanı hayvandan ayıran temel bir farka işaret eder fakat tarihsel duyumun aşırılışması durumunda insanın yaşadığı soruna dikkat çekmek ister. Nietzsche'nin tespiti açıktır: Aşırı tarih insanı kendi *şimdi*nde hapseder, onu eylemekten ve yaratmaktan alıkoyar. Öyleyse “temel soru hatırlamak ya da unutmak değildir, ne zaman ve hangi bağlamda neyin hatırlanıp neyin unutulacağıdır” (Grosz, 2004, s. 118). Yani bir sorunun üstlenilmesinde, bireysel olanın özgünlüğü çok farklı şekillerde tesis edebileceğinin bir ifadesi olarak, hatırlamak ve unutmak arasında *şimdi* ve gelecek adına bir ilişkinin gözetilmesi esasa alınmalıdır. Geçmiş bilimsel bir iddia ile, hem *şimdi* hem de gelecek üzerinde sınır koyucu bir tavrın meşruluğu olarak göstermek tarih aşırılığıdır. Bu durumda, olumsuzluk yerini kesinliğe bırakır. *Şimdi* felç olur. Bunun tam aksi, yani unutuşun saf bir şekilde hâkim olduğu bir düzlem de yaşamın faydasına değildir çünkü saf unutuş *şimdi*yi saf bir kucaklama anlamına gelir ki bu durumda da bir geçmişten bahsedilemez. Bu da, geçmiş ile olan gerilimde geleceğin de yitirilmesi demektir (Grosz, 2004, s. 117). Oysa Nietzsche yaşamın yararına olacak olan, olumsuzluk temelli yaratımlara yer açmak ister ki bu da, Grosz'un (2004) ifade ettiği gibi, paradoksal bir itkiyi gerektirir: “neyin unutulması gerektiğini bilmek, onu unutmak üzere bilmek” (s. 119). Bunu Nietzsche'nin eleştirel tarzı ile yan yana okuma girişiminde bulunulursa, bir değer eleştirisinin yapılabilmesi için o değer tarihsel sürecini hatırlamak gerekir; bu değer yeniden değerlendirilmesi ise unutmayı gerektirir. Bu bakımdan *zamansız* olmak, yaşam ile bu iki kuvvetin geriliminde etkin bir faaliyette olmayı gerektir. *Şimdide zamansız* olmak, var olan sınırların bilinmesi ve belirginleştirilmesi bakımından hatırlama, bu sınırların ihlali ve yeni yaratımlara olanak vermesi bakımından unutmayı gerektirir.

Unutmayı unutmak, yaşamın aktif bir gücü olan unutmayı pasifleştirmektir. Nietzsche (1887/2011) için bu durum ideal “birkaç fikrin silinmemesi, her daim canlı kalmak, unutulmamak üzere ‘sabit’leştirilmesi ve bu ‘sabit fikirlerler’ yoluyla tüm sinirsel ve zihinsel sistemin hipnotize edilmesi” (s. 55) anlamına gelir. *Zamansız*, bu hipnotizasyonu bozan olmak bakımından politiktir. Söz gelişi, özgürlük ya da eşitlik gibi kavramları ele almak açıklayıcı olacaktır. Bu kavramlara dair evrensel sayılan tanımlamaların her bir birey tarafından, farklar gözetilmeksizin kabulü öngörülür.

Hipnotik olan budur. *Zamansız* bu tanımlamaların hipnotik etkisinden uyandırıcı bir etkinin yaratımı olarak, özgürlüğü bireyin deneyimlediği zorunlu gözükten güç ilişkilerini yeniden düzenleyebilme kuvveti olarak, eşitliği ise kendinden önce yasayı koyanın karşısına yeni bir yasa koyma ile birlikte, yasa koyma erdemini gösterebilme olarak deneyimler. Demek oluyor ki, Nietzsche'ye göre eşitlik ve özgürlük bir deneyim olmadan içeriksizdir.

Nietzsche için yasa koyucunun iki erdemi, Deleuze'ün (1965/2016a) özetlediği gibi, öncelikle “bütün yerleşik değerlerin, yani yaşama üstün tutulan değerlerin ve onların dayandığı ilkenin eleştirisi” ve sonra “yeni değerlerin, başka bir ilkeyi gerektiren, yaşamın değerlerinin yaratılmasıdır” (s. 26). Bu güzergâh, herhangi bir politikanın özgün içeriğini edinmesi bakımından benimsenebilir. O hâlde bir sorunun politik olarak değerini, Nietzsche'nin (1889/2005) şu sözlerine istinaden yeniden ele almak gerekir: “Bir şeyin değeri, onunla neye ulaşıldığına değil, onun için ne ödendiğine – bize neye mal olduğuna dayanır” (s. 91). Bir sorunun üstlenilmesi, bana yahut bize özgün bir sorununun üstlenilmesi, kurumsallaşmış bir hafızanın, karşı hafızası olarak bir bedeli üstlenmek anlamında da politiği meydana getirir. Burada bedel, bireyin kendine ait kalabilmek üzere ödediği bedeldir. Zamanın değerleriyle zamandaş olmama cesaretini göstermenin bedelidir. O hâlde politika, hesaplanabilirlik temelinde bireylerin toplumun var olan hedeflerine ulaşması için belirli görevlere tayin edilmesi olarak anlaşılmalıdır. Daha ziyade, bireylerin kendi deneyimleri vasıtasıyla, dayatılan sınırların bir yorumu, problematize edilişi ve değişiminin talebi olarak politika vardır (Grosz, 2004, s. 260).

Bu bağlamda *zamansız* olanın, gelecek vadeden, dolayısıyla değişim vadeden karakterini konu edinmek gerekir çünkü Grosz'un (2004) da ima ettiği gibi politika nihai olarak değişim ve arzu edilir bir gelecek ile ilgilidir (s. 253). Bu da esasen *şimdide* bizim yaşamımızı şekillendiren güçlerin neyi açık ettiği ile ve daha çok neyi örttüğü ile ilgilenmeyi gerektirir. Bu da deneyimlenen koşulların bir eleştiriye tabi tutulmasını öngörür çünkü Nietzsche'ye (1887/2011) göre, “ canlılar dünyasında olagelen her şey bir boyun eğdirme, bir efendi olmadır; öte yandan tüm boyun eğdirmeler ve efendi olmalar da o zamana kadar ki ‘anlam’ ve ‘amaç’ ı zorunlu olarak bulanıklaştıracak ya da bütünüyle silecek birer yeniden yorumlama ve düzenlemedir” (s. 73). Bu açıdan, Nietzsche yaşama ait değerlerin yeniden yorumlanabilir ve

düzenlenebilir olduğuna inancını sıkça ifade ederek değişimi talep etmenin, gelecek adına vaat veren bir tutum sergilemenin kıymetine vurgu yapmaktadır. Eğer yaşam bir şekilde nihai bir yoruma ve düzenlemeye tabi kılınırsa, şeylerin olduğu şekilden başka türlü olmayacağına dair kanı güçlenirse, yani değişim imkânsızın özdeşi kılınırsa, Nietzsche imkânsız bir imkân olarak ele almanın yolunu gözetir. Koşullar ile olan gerilimde değişime dair bir istencin yolu birtakım öngörülerle kapatılabilir fakat gözetilmesi gereken şey öngörülerin birebir şekilde gerçekleşmemesi durumudur. Bu anlamda Nietzsche'nin (1881/2017b) şu sözlerine yer verilebilir:

Güçlerimizi tahmin edebiliriz, ama gücümüzü değil. Koşullar onu bizden sadece gizlemekle kalmaz – hayır! Koşullar onu çoğaltıp azaltabilirler. İnsan kendini, koşulların elverişli olması durumunda, kapasitesinin en yüksek düzeye ulaşabileceği değişken bir güç olarak görmeli: Yani koşullar iyice düşünülmeli ve onların gözlemlenmesine harcanacak çabadan kaçınılmamalıdır. (s. 202)

[...] Şartların bize neler yaptırabileceği konusunda ne biliyoruz ki! (s. 205)

Nietzsche şartların şekillenmesini ve yeniden şekillenmesini, karmaşık güç ilişkilerini barındıran bir yerleşke içerisinde ele alır. Bu sebeple, maruz kaldığımız şartlar altında yerleşik değerler vasıtasıyla, bireyin kendi konumuna ve yapabileceklerine dair bir öngörü söz konusu olabilir. Bu öngörü hiçbir zaman yaşamın ve bireyin kendine içkin gücünü bir özdeşlikle ifade edemez. Her zaman eksik ya da daha fazla olacaktır. Öte yandan, koşulların teşhisini yapmak, bireyin etkin güçlerine, yaratıcı ve yeniden şekillendirici faaliyetine bağlı olarak olumsal bir zeminde ele alınmalıdır. Dolayısıyla, politika mevcut güç ilişkilerinin ifade ettiği *topos* üzerinden, yeni bir değişimin yolunu açmadan, baskın güçlere hizmet edecek şekilde kaldığı takdirde, şartlara deva sunacak bir reçete değildir. Daha ziyade, politika mevcut güç ilişkilerinin ifade ettiği *topos* üzerinden, yeni bir değişimin yolunu açan, baskın güçlere karşı güç olarak bir çatışmanın zemininde *topos* üzerindeki güç ilişkilerinin olası yeni şekillenmelerini ön plana alan *zamansız* deneyimler sürecini ifade eder.

Güncelin şartları altındaki konumun tespiti, *Ben/biz neredeyim/iz?* sorusuna üzerimizdeki kuvvetler ve onların oluşturduğu ilişkiler bakımından bir *topos* belirlemek, *şimdinin* hâkim değerlerinin geçmişte bir tespiti ve *şimdide* bir kritiği ile



beraber yeniden değerlendirilmesi kestirilemeyen ve öngörülemeyen olanakların *şimdiye* getirilmesi bakımından önem taşır. Gelecek adına bu olanakların değerlendirilmesi, her türlü politiğin temelini oluşturmaktadır. Geçmiş ile *şimdinin* bir ilişkisizlik temelinde geniş olanaklar iması ile geleceğe yönelmesi, politikayı tarihsel bir sistem ya da yöntem dahilinde anlayan her türlü görüşün betimlediği sınırlı geleceği ikinci plana atar. Her türlü politikanın şu veya bu şekilde geleceğe dair bir vaatte bulunduğu gözetilirse, *zamansız* ile birlikte elde edilebilecek olanaklar *şimdiye* ve geleceği zapturapt altına almak yerine, onun aktif bir dönüşümünü ön plana alır. *Zamansızın* vaadi, *şimdi* ve geleceği iktidarın öngörmediği şekilde dönüştürür. Politik düzeyde tarihin salt bir tekrardan ibaret olmadığını gösterir. Tarih olduğu için her zaman fark temelinde yeni bireysellikler ve sosyal ilişkiler oluşturabilir. Güç ilişkileri yeniden düzenlenebilir. Geçmişte hiç söz konusu olmayan ilişkiler söz konusu olabilir (Grosz, 2004, ss. 260-261). Bu nedenle politika, bugünün özgün ihtiyaç ve gerekliliklerinin ne olduğu belirlemek üzere usanmaksızın gösterilen bir güncel çabaya muhtaçtır ki ancak gelecek bu şekilde yaşamın yararına bir gelecek olabilsin. Bu çaba, politikanın tarih kaynaklı özgün içeriğidir. Bu bağlamda, tarih yaşamın hizmetinde olduğu sürece politika, yaşamın olanakları kadar geniş bir alana yayılır. Tarih yaşamın hizmetinde olduğu sürece, politika olası geleceklerin gözetilmesi olarak güncel pratiklerimizin eleştirisinin ve dönüşümünün adıdır. Politika, geçmişin etkin faaliyetlerimiz sonucu zenginleştirilmesinin, *şimdiye* ve geleceği dönüştürmesinin adıdır. Nietzsche'ye (1874/2015d) tekrar kulak verecek olursak: “İnsan [...] ancak geçmişten yaşam için yararlanmak ve olup bitmiş olanı yeniden tarih kılmak yoluyla insan olur” (s.87).

Deleuze'ün (1962/2016b) de yorumladığı gibi, düşüncenin rahatsız edici zamansız imgesinin önemi düşüncenin düşünmesi ile yakından ilişkilidir çünkü düşüncenin tarih vasıtasıyla tarihi yeniden tarih kılmadığı, kendisini karmaşık güç ilişkileri içerisinde bulmadığı, üzerindeki güçleri göstermeye ve değişmeye zorlayan bir yapıda olmadığı sürece düşündüğünü iddia edemeyiz. Düşünce bu özgün karakterine *zamansız* olarak kavuşur. Nietzsche ile birlikte, düşünce bir yöntem dahilinde değil, üzerindeki baskıyı ifşa eden ve bu iklimde düşünmeyen düşüncenin kesintiye uğradığı ya da uğrayabileceği yerleri işaret edip önü kapatılmış değişimin yolunu açmak dahilinde ilerleyen bir düşüncedir. Nietzsche için kültürün hikâyesi bu şekilde yürür.

Kültürü, bir boyun eğdirmeler tarihi olarak ele alan Nietzsche için yaşamın zararına olan şey kendini nihai bir boyun eğdirmenin keyfilğinde yeniyi talep etmemek ve ona karşı durmaktır. Bu anlamda kültüre ait yasalar ya da normlar, tahakküm mekanizmalarının doğasının bir gereği olarak her bir bireyin konumunun aynı olduğunun varsayımı ya da yanılması içerisinde farkı ve dolayısıyla biricikliği eriten bir kuvvetin şiddeti olarak ele alınabilirler. Söz konusu bu şiddetin sürekliliği, her şeyi hatırlamanın eş deyişle unutmamanın hâkim olduğu bir ortamda mümkün kılınır. Böylesi şartlar altında özgürlük deneyimi, bu sürekliliğin kesintiye uğradığı anlar olarak betimlenmelidir çünkü bu süreklilik altında mevcut bir özgürlük telakkisi bir yanılısamadan ibaret olacaktır. Özgürlük, “yaşamın kaybedilen yüzü” unutmayı yani bu sürekliliği kesintiye uğratacak aktif bir karşı oluşa mahal veren kuvveti dikkate almayı gerektirir (Lemm, 2009, s. 37). Mevcut sosyal ve politik koşulların değişimi özgürlüğün bu tarz bir deneyimine bağlı olarak anlaşıldığında, politikanın tarihsel bir faili olarak sorumluluğun kapsamı mevcut değerler içinde ele alınmamalıdır, bilakis mevcut olmayan, olası bir değerler yaratımı olarak tekrar ele alınmalıdır. Yeni pratikler yaratımı olarak sorumluluk, özgürlüğün kendisini ifade eder. Nietzsche (1874/2015b) bu yüzden özel olarak unutulabilir ve kendini unutulabilir erdemini yüceltir (s. 39). Bu anlamda Nietzsche’nin figüratif dilinde filozof, trajik kahraman, egemen birey, dâhi gibi figürlerin ortak itkilerinin bu olduğu şaşırtıcı değildir (Lemm, 2009, ss. 155-156).

Özgür istencin bu tarz bir faili olmak, *şimdide* hâkim değerlerin eleştirisi ile birlikte geçmişin *şimdi* üzerindeki boyunduruğunu askıya almak olarak da özgürleşmedir. Düşüncenin, özgürleşmeye yönelik bu tavrında hafızanın baskın kudretinin pasifleştirici tutumunun değil, unutmamanın aktif, değiştirici, dönüştürücü tutumunun dikkate alınması gerekir. Şu hâlde, her türlü özgürlük deneyimi, Lemm’in (2009) de tespit ettiği gibi, *archesizdir*<sup>14</sup> (s. 41). Hatırlamanın baskın olduğu, zamana formunu verdiği yerde, “etkin ve kelimenin tam anlamıyla da pozitif bir engelleme” gücü olan unutma ile zamanın yeniden form alabilirliğinin göstergesi, yeni bir başlangıç yapabilme hâli olarak anarşiktir (Nietzsche, 1887/2011, s. 51). Bireylerin deneyimini *bir* altında toparlamak isteyen mutlakçı bir anlayışa karşılık, çoğulluğu meydana

---

<sup>14</sup> “Yun. arke: ana ilke, ilk ilke, kök, temel dayanak” (Rancière, 1995/2005, Dipnot 10).

getiren ve bu meydana getirişte kendi dayanağını bir *arche* ile değil özgür bir istencin kendisi olarak sunmak bakımından anarşiktir. Nietzsche'ye (1874/2015d) göre, şayet bu anarşik hâl, yani kaos, Yunanlıların eski Delphoi öğretisi 'Kendini tanı!' ile birlikte bir ölçülülük dahilinde pratik bir yoruma kavuşup organize edilirse, geleceğin kültürü ya da yaşamı adına pozitif bir anlam ifade eder (s. 90). Tekrar vurgulamak gerekirse, salt yıkıcılık değil, yeniden bir kurulumun kendisi de konu edinilmelidir.

Nietzsche ile birlikte, sözde politikanın sistematikleştirilmiş varsayım ve argümanlarına karşı, başka bir ifade ile hesaplanabilir kılınmış bir insana karşı dönüştürücü bir rol üstlenmek mümkündür. Nietzsche bunu öncelikle bir istenç belleğinin tespiti ve yıkımına bağlamaktadır. Nietzsche (1887/2011) için istenç belleği, "etkin bir kurtulmamayı-isteme, bir kere istenmiş olanı sürekli-ve-sürekli isteme" (s. 52) olarak bir tarih aşırılığının, unutmanın yokluğunda hastalıklı bir hatırlamanın oluşturduğu bellektir. Bu tespit ile birlikte Nietzsche (1887/2011), yıkıcı ve dönüştürücü bir insan olarak egemen bireyi işaret eder; "kendine ait, uzun ve bağımsız bir istencin vaatte bulunabilen insanını" (s. 53) işaret eder. Politikayı meydana getirebilme potansiyeline sahip olan bu "'özgür' insan, uzun ve kırılmaz bir istencin sahibi olan bu insan, kendi değer ölçütünü de sahibi olduğu bu istençte bulur (Nietzsche, 1887/2011, ss. 53-54). İstenç belleğine mahkûm edilmiş bir sözde politik vaat ile özgür istencin sahibi egemen bireyin vaadi gelecek adına farklı şeyleri imler. Lemm'in (2009) de not düştüğü gibi, ilki geçmişi olduğu gibi *şimdiye* yansıtmak isterken, ikincisi ise bir dönüşümü öngörür (s. 38). İlki zamanını bir zorunluluk dahilinde şekillendirirken, ikincisi bir olumsuzluk dahilinde şekillendirir. İlki belleğin bir formu iken, ikincisi ise unutmanın hatırlama ile yakalanmış dengesinde belleğin bir formudur. O hâlde özgün bir politik vaat, *zamansız* olabilenin vaadi olarak, her daim kurumsallaşmış yapıların, sözgelisi ahlak, devlet vb., eleştirisini, otoritesini her yerde duyumsanabilir kılan bir istenç belleğinin radikal dönüşümü öngörür.

İstenç belleği ile özgür istencin geriliminde yer alan *zamansız*, bir deneyim alanı olarak özgürlüğü sunar. Sözde politikanın geçmiş üzerindeki dizginleyici tutumunun geleceği felç etmesi tehlikesine karşın, *zamansız* olmak, bir sorumluluk olarak bireyin kendini unutuş erdemini göstererek, kendini sınırlarını aşarak, kendinin mutlaklaştırılmayan, aksine çoğullaşabilen bir yapıda olduğunu gözler önüne sermesi demektir. Bu, sadece *şimdiye* eleştiriye açmakla kalmayıp, başka olanakların da değerlendirilmesi

bakımından geleceğe aittir. Aynı zamanda bu seriş, sadece bireyin kendisini çoğullaştırması ile sınırlı kalmayıp, başkalarının da çoğullaşabilmesini dair uyusukluk giderici bir karakteristiğe sahiptir. Bu karakteristik, mutlaklaştırılan ortak değerler olarak yaşama zarar veren her ne varsa onların yıkımı ve dönüşümünü gerçekleştirecek olan yaratıcı faaliyetin ürünlerinin ortak bir alanda deneyimlenmesi bakımından estetik bir açılıma sahiptir. Bu bakımdan, *zamansızın* açmış olduğu özgün politik alan bir estetik açılıma sahip olmadan anlaşılabilir. Bir başka deyişle, *zamansızın* yaratıcı ve dönüştürücü faaliyetinin duyumsanabilir kılınması özgün bir politikanın esasıdır. Bu bakımdan, bir sonraki bölüm *zamansızın* şekillendirici gücünü ön plana alarak estetik bir potansiyelin ifade edilmesine odaklanacaktır.

### 2.2.2. Zamansız ve estetik

Nietzsche'nin estetik anlayışını, esasen modern insanın nesnellik anlayışıyla birlikte çizgiselleşen zaman anlayışını zorlamak üzere öne çıkardığı bir anlayış olarak ele almak mümkündür. Nesnellik ile birlikte, lineer zaman anlayışı tarihin bir bilgi meselesi olarak ele alınabilmesinin ana zemini olarak hizmet eder çünkü benimsenecek olan objektif metodun statik, belirlenebilir dilimler üzerinde çalışabilmesi öngörülmüştür. Bu durumda tarih, olaylar serisinden başka bir şey ifade etmez hâle gelmiş olur. İnsan daha fazla bildikçe, eyleyemez konumda kendini bulur. Beri yandan Nietzsche, geçmişe dair bu takıntılı tutumun terkedilmesinin yegâne yolunun yaratmaktan, yeniden yorumlamaktan, yeniden değerlendirmekten ve yeni ifade yolları bulmaktan geçtiğini sıklıkla belirtir. Bu faaliyetler, *şimdinin* kalbinde yer alan geçmişin, gelecek adına deneyimlenebilir bir transformasyonunu ön gerektirir. Bu faaliyetin merkezi, hem yıkıp hem yeniden yaratabilecek olan insan olacaktır. Nietzsche'ye dair estetik bir yaklaşımda, bunun altını çizmek üzere, Hammer'in (2011) vurguladığı şu görüşü paylaşmak gerekiyor: Nietzsche'nin estetiği, değerler yaratımı odaklıdır, var olan değerlerin salt bir yıkımı odaklı değil (s. 148).

Nietzsche, yıkıcı ve dönüştürücü faaliyetin merkezi olarak insanı, kendi yaratıcılığının hem eyleyeni hem üzerinde eyleneği olmak bakımından ele alır. Bu faaliyetin malzemesinin tarih olduğu gözetilecek olursa, spesifik anlamda malzemenin tarihin kendisi değil, bana/ bize ait olan kendimize ait olan tarihsellikler olduğunu not düşmek gerekir. Bu ayrıntı ile birlikte, Nietzsche'nin burada kendimize dair bir yaratıcılık

sorununu tespit ettiği yer, bilimsel yaklaşımın otorite ve yönteminin sorunsallaştırılmasından ayrı anlaşılabilir çünkü Nietzsche esasen kendimiz üzerinde estetik olarak deneyimlenebilir olan otorite ve yöntemi problematize etmektedir. Tam da bu yolla Nietzsche niçin geçmişe dair temel yaklaşımın bilim değil, yaşam odaklı olması gerektiğini göstermeye çalışır. (Hammer, 2011, s. 148). Başka bir ifade ile, yeni değerlerin yaratılması, eski değerlerin yıkımı ve dönüştürülmesi anlamında, Nietzsche etkilerini yaşamın estetik değerleri olarak deneyimleyebileceğimiz bir *ethos* önermektedir. Bu *ethosun* merkezi kaygıları ise yaşam ve gelecektir. Nietzsche'nin bu *ethosu* yaratmak üzere unutkanlığın gerekliliği temelinde daha sağlıklı bir yoruma kavuşabilir. Bu *ethosun* temel dinamikleri olarak sanatsal enerji ve bu enerjinin pratiğe dökülerek ortak deneyim alanına verilmesini göstermek mümkündür. Böylelikle, bu *ethosun* kurduğu estetik bağlam, yaşamın kendisini hem tarihsel hem politik ve hem kişisel hem toplumsal bakımdan kurulan bütün ilişkileri içine alacak derecede geniş ve detay duygusu yüksek bir bağlamdır.

Nietzsche ile birlikte estetik, yaşamın kendine özgün olumlayıcı ve artistik bir gücü ile birlikte, geçmişin kaynaklığında, şimdi ve gelecek üzerinde öngörülemez etkilere sahip olacak yaratıcı faaliyetin ürünleri olarak anlaşılmalıdır. Bu estetik faaliyetin politik mahiyeti, politikayı artık bir yönetim meselesi, toplum için iyiyi düzenleyecek bir mekanizma tasarlama meselesi olmaktan çıkarır. Politika, artık değerlerin yeniden değerlendirildiği, ters-yüz edilişlerin estetik olarak deneyimlendiği anlara ilişkin bir değişimin kendisi yahut yaşamın bu sanatsal gücünün ortak alana verdiği deneyim olanakları ile birlikte bir değişimin talebi olarak anlaşılmalıdır. Estetik, Nietzsche ile birlikte politik bir potansiyeli ifade etmenin vazgeçilmez bir unsurudur. Beri yandan, onun *zamansız* kavrayışı ve tarihin bununla birlikte dinamik bir yapıya kavuşması her bir kişinin kendi konumunu, deneyimini problematize etmesine olanak sağlayarak yeni ifade yolları bulması, değişimi talep etmesi, deneyimlenebilir bir alanın estetiğini söz konusu eder ki bu da politik eksenini beraberinde getirir (Brobjer, 2008, s. 225).

Güç ilişkilerinin estetik olarak güncelliğimizi belirleyebilme potansiyeli, geçmişin muhafaza edilen bir yorumunun var olduğuna işaret eder, fakat işaret etmediği ya da edemediği geçmişin tamamının yorumu olduğudur. Başka bir deyişle, *şimdide* sınırlar vasıtasıyla deneyimlenen geçmiş, geçmişin bir bölümünü ifade eder, tamamını değil. O hâlde geçmiş, *şimdide* hüküm sürdüğü ya da mutlaklaştığı şekilden farklı farklı

şekillerde deneyimlenebilir hâllerde *şimdiye* yeni bir itki ve canlılık kazandırabilecek sınırsız bir potansiyeli her zaman ihtiva eder (Grosz, 2004, s. 253). Geçmiş sağladığı bu sınırsız potansiyel ile her zaman kendinden fazlasını ifade edebilir. O hâlde, bilimsel tarih anlayışının bizden aldığı, bir yorum farkını ortaya koyabilme faaliyetidir çünkü o kendi mantıksal silsilesi içerisinde geçmişten hareketle geleceği öngörmüş ve yaşamı bu şekilde organize etmiştir, sınırlandırmıştır. Güncel olan her şey bir zorunluluk ifade eder, bu da demektir ki bütün ilişkiler zorunlu olarak kabul görmelidir. Nietzsche'nin *zamansız* kavrayışı, bu zorunluluğu olumsuzluğa dönüştürmenin yollarını işaret etmek üzere bir endişeye sahiptir. *Şimdide*, zorunlu gösterilen konuları yerinden eder. Neden – sonuç ilişkisinin hüküm sürdüğü yerde ilişkisizlik yaratır. Uyumu değil, uyumsuzluğu meydana getirir. *Şimdinin* öngörülen deneyimi askıya alınır. Bu bağlamda zamana formunu verecek olan artistik bir yaklaşımın itkisidir.

*Zamansız* deneyimi, Nietzsche için canlılığın yaratıcı gücünü eyleme dökmek, deneyime sunmak anlamına gelir. *Zamansız* ile birlikte özgün bir politikayı söz konusu etmek aynı zamanda özgün bir estetiği söz konusu etmeyi gerektirir. *Zamansızın* değer yaratımıyla zamandaş değerlerin birbirine uyuşmazlığı, tıpkı Nietzsche'nin (1872/2017c) Apollon – Dionysos karşıtlığı gibi birbirlerini sönlendirmeye çalışmayan, karşılıklı ilişkilerinde yeninin meydana gelmesine olanak sağlayan bir *uyuşmazlık* olarak ele alınmalıdır (s. 17). Yeni değer yaratımları Nietzsche için yaşamın deneyimlenebilir formlarının yaşamın faydasında dönüşümünü öngörür. Bu yaratıcı edimin faili olacak bireyin ilkin özgün malzemesinin geçmiş olduğunu belirtmek gerekir. Geçmişe yaratmak üzere gösterilecek bir yaklaşım Nietzsche'ye göre ondan salt bir bilgi çıkartmak üzere ele alınmamalıdır. Daha ziyade, bir parçası olduğum deneyimlerimin, içinde bulunduğu güç ilişkilerini dönüşüme uğratmak anlamına gelmelidir. Bu bakımdan Nietzsche yaratıcı insanın nasıl da kendi eserine dönüştüğünü imler. Başka bir ifadeyle, *zamansız* olmanın deneyimi, kişinin kendi yaşamını yaratıcı bir üslupla ele almasını sağlayan, deneyimine eşlik eden değerleri rahatsız eden ve diğer insanlarla birlikte deneyimlenen ortak alanda bu rahatsızlığın ta kendisi olabilme cesaretini göstermiş sanat eseri formunda bir yaşamı örnekler (Hicks & Rosenberg, 2003, s. 28). Sanat eseri formunda bir yaşamın *zamansız* ile birlikte söz konusu olması, estetiğe özgü bir potansiyelin ve eylem alanının söz konusu olması

anlamında gelir. Bu bakımdan Nietzsche, sanatın olduğu yerde “estetige özgü bir edim ve görüŖün” var olduğunu ifade etmesi ona göre bir fizyolojik ön koŖul olarak coŖkunun var olduğunu gösterir (s. 79). Bu coŖku, *zamansızın* yaratım coŖkusudur. Armağan eden bir erdemin deneyimleyicisi olarak *zamansız*, aynı zamanda kendi yaŖamını bir sanat eseri formunda yeniden ŖekillendirebilmiŖ bir yaratıcı olarak, ortak deneyimlenebilir alanda, Nietzsche’nin (1889/2014b) de ifadesiyle “iliŖki kurulmamıŖ” (s. 89) bireylerle iliŖki kurup, olası dönüŖümlerin ya da yaŖamın yeni formlarının deneyimlenmesine olanak sağlar. *Zamansızın* kendine özgün estetiğinin özgürleŖtirici, coŖku uyandırıcı ve geleceğe dair ilham verici tavrı bu Ŗekilde iŖler.

*Zamansız*, tarihe bilimsel değil artistik bir yaklaŖımda bulunan bireylerin deneyimidir. Bu bakımdan Nietzsche’nin, Steven Hicks ve Alan Rosenberg’in (2003) de tespit ettiği gibi, ortak deneyim alanlarını rahatsız eden figürlere verdiği öncelik, *zamansız* kavrayıŖıyla yan yana yürür. Söz geliŖi, ZerdüŖt, Goethe, Schopenhauer, egemen birey ve benzeri figürler örnek olarak gösterilebilir. Bu figürlerde Nietzsche’nin altını çizmeye çalıŖtıđı Ŗey, kendi zamanının değerlerine karŖı bir yaratımda bulunmanın insanı kaçınılmaz olarak bir güç iliŖkileri ağı içerisinde *zamansız* olarak konumlandırdığıdır. Bu noktada armağan eden erdem ile güç istenci arasındaki iliŖkiyi konu etmek gerekir. Bu noktada Deleuze’un (1965/2016a) yorumundan faydalanarak güç istencini Ŗu Ŗekilde açıklamak estetik bir potansiyeli ifade etmek üzere yerinde olacaktır: Nietzsche için istenç ancak kuvvetler arası her bir iliŖkinin adıdır (s. 31). Sıkça yapılan bir yanlıŖ anlamayı ortadan kaldırmak gerekir. Güç istenci, hegemonya mantığına sahip olmadığı gibi var olan hiyerarŖilerin en tepesine geçmek ya da bizatihi yeni bir hiyerarŖi kurmanın yolu olarak da anlaŖılmamalıdır. Bu Ŗekilde anlaŖıldıđında var olan hiyerarŖik mekanizmalara dahil olmak yahut var olan hiyerarŖik mekanizmaların bir benzerini yaratmak bakımından bir özgünlüğe iŖaret etmez. Bu Nietzsche’nin *zamansız* tavrının, çağa aykırı düŖüncesinin olumlayıcı, yani yaratıcı, yeni değerler ortaya koyan, yasa koyucu tavrını gözden kaçırmamıza sebebiyet verir. O hâlde güç istenci, Deleuze’un (1965/2016a) ifadesine baŖvurarak, “ne gözünü dikmek ne de *almak* anlamına gelir, o *yaratmak* ve *vermektir*” (s. 32).

Nietzsche (1874/2015d) betimlediği *zamansız* tavrın yaratıcı edimini, her türlü edimin kaynağında olduğu gibi, tarihdıŖı duyum ile yani unutmak ile beraber ele alır. Unutmak, geçmiŖ üzerinde Ŗekillendirici gücün söz konusu olabilmesi için temel bir

gereklilik olarak vardır. Bu bakımdan bilimsel bir yaklaşımın tarihe gösterdiği unutmamak temelli yaklaşım, estetiğin olumsal alanı ile çelişik düşecek şekilde sınırlayıcı bir tavra sahiptir. Başka bir deyişle, zamana şekil veren yerleşik değerlerin güdümünde, zaman dışı olanı *şimdiye* getirmenin yolu olarak unutmak, *şimdiyi* dönüştürecek gücün adıdır. Bu bakımdan *zamansızın* özgün estetiğini konu edinmek, tarihdışı duyumun hayvan için neyi imlediğini irdelemeyi gerektirir. Lemm'in (2009) de belirttiği gibi hayvanın bu duyumu saf bir estetik duyumdur (s. 90). Nietzsche'nin (1883–1891/2014a) canlı üslubunda bu saf estetik duyum şu şekilde dile gelir: “‘Ey Zerdüşt,’ dedi hayvanlar bunun üzerine, ‘bizim gibi düşünenler için kendiliğinden dans eder bütün nesnelere’” (s. 276). Bu saf estetik duyumu, *zamansız* edimin bir parçası olarak görmek, zamanın sürekliliğinde yeni başlangıçları konu edinebilmek üzere bir kesintiye ifade eder. Bu kesinti, unutmamanın yaratıcı gücünün *şimdide* geçmiş üzerindeki faaliyeti olarak ele alınmalıdır. Bu saf estetik duyum ile tarih aşırılığına kaçmış bir estetiğin *şimdide* çakışması olarak *zamansız* estetik bir deneyimin adıdır. Bu bakımdan *zamansız*, geçmişini *şimdide* yeniden şekillendirmenin sınırsız olanaklarını ifade ederek gelecek adına başka başka olanakların konu edilmesini mümkün kılar. Geçmişe sınırlı bir epistemolojik yaklaşım değil, sınırsız bir artistik yaklaşım olarak *zamansız*, yerleşik değerlerin oluşturduğu güç ilişkilerini dönüşüme açarak tekil olanın yaşam adına ifade ettiği politik ve estetik potansiyel olarak vardır. Başka bir ifadeyle, çoğullaşmanın mantığı olarak *zamansız*, geçmişin *şimdide* göze gelmeyen detaylarının ifadesi olarak *şimdiye* katılır. Beklenmeyen, öngörülmenin *şimdi* olan üzerindeki dağıtıcı, parçalayıcı, yeniden şekil verici unsurudur. Bu bakımdan, Deleuze'ün (1965/2016a) Nietzsche'nin felsefesini “‘çekiç ve dönüşüm’” olarak ifade etmesi gayet yerindedir (s. 26). *Zamansız*, dağıtıcı ve yeniden şekillendirici unsurunu güncel deneyimlerimizde deneyimlenebilir kılar fakat bu salt *şimdinin* değil, geçmişin ve daha önemlisi geleceğin yeniden şekillendirilmesidir. *Şimdinin* hâkim değerleri, güçleri karşısında *zamansız*, *şimdiyi* aşmanın yolu olarak geçmişini, yeni yüzüyle *şimdiye* getirip deneyimlerin bütünlüğünü bozar, bunu gelecek adına yapar. *Zamansızın* politik potansiyelinin yanı sıra estetik potansiyeli bu şekliyle girift bir yapıdadır.



### 3. KANT'TAN FOUCAULT'YA: ŞİMDİ VE GÜNCELLİK

Nietzsche'nin *Zamana Aykırı Bakışlar* metinleriyle birlikte ortaya koymuş olduğu *zamansız* vurgusu, hem felsefenin tarihe olan bakış açısını hem de filozofun kendi güncelliğindeki konumunu bir sorun edinmesi bakımından belki de ilk radikal tavrılardan birini ortaya koymaktadır. Nietzsche'nin bu tavrını takiben, Foucault bu bölümde ele alınacaktır.

Nietzsche'nin Foucault üzerindeki etkisi elbette farklı şekillerde ifade edilebilir fakat çalışmanın gereğince bu etki, Nietzsche'nin *zamansız* kavrayışı dahilinde ele alınacaktır. Bu açıdan Foucault'nun (1967/2011b) şu sözlerine yer vermek, üzerindeki Nietzsche etkisini ifade etmek üzere yerinde olacaktır:

Nietzsche'den bu yana felsefenin görevi teşhis koymaktır, felsefe artık herkes için, bütün zamanlar için geçerli bir hakikati söylemeye çalışmamaktır. Ben teşhis koymaya, şimdiki zamana bir teşhis koymaya çalışıyorum: Günümüzde ne olduğumuzu söylemek ve günümüzde, bizim söylediğimiz şeyi söylemenin ne anlama geldiğini söylemek. (s. 89)

Foucault'nun bu sözleriyle birlikte *şimdiye* dair bir analizin hakikatin olumsal yapısını gösterdiğini, bu zeminde *bizi* konu edinmenin olanağını gözettiğini ve bunda Nietzsche'nin hakkını teslim ettiğini tespit etmek gerekir. Bu bakımdan Nietzsche'nin *zamansız*, Foucault'nun da dikkate aldığı gibi, düşüncenin yeni bir imgesini sunmaktadır. Ayrıca, Nietzsche'nin *zamansız* kavrayışı, başka düşünürlerin de örnek gösterilebileceği gibi, Foucault'nun (1967/2011b) yaklaşımında şu şekilde de yer etmiş gözükür: “Kendimi ait olduğumuz kültürün dışına yerleştirmeye, eleştirisini yapmak için biçimsel koşullarını analiz etmeye çalışıyorum” (s. 88). Bu alıntıdan hareketle denebilir ki Foucault (1966/2011a) için filozof, Nietzsche'den itibaren düşüncenin durumuna teşhis koyan kişidir ve kendisi de bu tarzın bir uygulayıcısıdır

(s. 44). Foucault, Nietzsche'nin *zamansızını şimdiyi* dönüştürmenin bir olanağı olarak kayda değer bulur ve bununla birlikte *şimdinin* ve güncelliğin bir soruşturması olarak felsefi etkinliğe özgün bu itici gücü teşhis eder. Bu bağlamda ise Foucault'nun (1967/2011b) bir başka Nietzsche yorumu da şu şekildedir:

Nietzsche felsefenin özel faaliyetinin teşhis etme çalışmasından oluştuğunu keşfetti: Bugün biz neyiz? İçinde yaşadığımız bu 'bugün' nedir? Onun evreni olan tüm bu düşünce, söylem, kültür evreninin ondan önce nasıl oluşmuş olduğunu ortaya koymak için kendi ayaklan dibinde başladığı bir kazı çalışması da böyle bir teşhis faaliyetinin kapsamındaydı. (s. 96)

Foucault'nun son dönem çalışmalarında *şimdiye* ve güncelliğe odaklanışında, Nietzsche'nin etkisi kısaca ifade edilmeye çalışıldığı bu şekliyle ortadadır. Öte yandan, Foucault'nun *şimdiye* ve kendi güncelliğimize olan odağında bir başka düşünürün, hem de Nietzsche'den evvel bu tavrı sergilemiş olduğunu öne sürdüğü bir düşünürün etkisi de göz ardı edilemeyecek cinstendir. Bu isim Immanuel Kant'tır.

### 3.1. Foucault'nun Kant ve Aydınlanma Kritiği

Foucault için aydınlanma, ancak kritik ve modernite ile olan ilişkisinde anlaşılabilir. Daha doğru bir ifade ile, bu üç sözcüğün ifade ettiği şeyleri birbirinden ayrı bir şekilde kavramaya çalışmak pek mümkün değildir (Djaballah, 2013, s. 265). Bu üçü birbiri ile olan karmaşık ve süregiden ilişkilerinin sonucu yeniden yeniden deneyimlenmeyi gerektirir. Foucault bu üç sözcüğün birbirine referans verdiğini belirterek, kendi güncelliğimize dair bir mana ifade edişinin, canlı bir biçimde ilkin Kant ile söz konusu olduğunu ifade eder. Bu bağlamda Foucault, Kant'ın 1784 yılında *Berlinische Monatschrift* süreli yayınında *Was ist Aufklärung?* yani 'Aydınlanma Nedir?' sorusuna cevaben yazdığı metni ele alır.

Foucault, Kant'ın bu metniyle beraber felsefeyi tarihsel olarak koşullanmış bir *şimdide* düşünmeye davet edişi teşhis eder. *Şimdinin* ve burada olanın güncelliğinin oluşturduğu sorunsalın, felsefenin alanına ilk kez girişinin Kant'ın bu metniyle birlikte gerçekleştiği kanısını paylaşır. Foucault'ya göre aydınlanma, kritik ve modernite ilkin Kant'ın bu metninde birbirine olan ilişkide serimlenir. Kant'ın bu metinle birlikte

hakikat analitiği<sup>15</sup> ve *şimdinin* ontolojisi olarak iki geleneğin kesişiminde bir yerde durduğu Foucault (1984/2016b) tarafından ima edilir. Ne var ki Foucault'nun çalışmasının odağı ikinci gelenek doğrultusunda gerçekleşir. Bu anlamda, Foucault'nun Kant kritiği, *Was ist Aufklärung?* metninin özgün bir ele alınışı dahilinde gösterilebilir.

### 3.1.1. Foucault ve şimdi

Foucault için Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* sorusuna cevaben yazdığı metin, Kant'ın diğer metinlerinden, özellikle de tarih üzerine olan diğer metinlerinden, önemli bir farkı ihtiva etmektedir. Bu fark en yalın anlamıyla *şimdinin* vasıtasıyla güncelliğin soruşturulma altına alınmasında yatar. Başka bir deyişle, Kant *Aufklärung* üzerine yazdığı bu kısa metinde yazdığı andaki konumunu, deneyimlediği *şimdisini* soruşturma altına alır. Foucault'ya göre bu soruşturma *şimdinin* ötesine düşüp “Şimdiki hâlde şu ya da bu felsefi kararı ne belirleyebilir?” gibi bir soruyla ilgilenmek gibi anlaşılmalıdır (Foucault, 1984/2016b, s. 163). Daha ziyade *şimdinin* düne nazaran ne olduğunu, *şimdide* düşünme ile *şimdi* üzerine düşünmedeki muğlaklıkta, *şimdide* düşünmenin özgün anlamıyla *şimdi* üzerine düşünme olduğunu ima ettiğini belirtmek gerekir. Bu ima bir etkinlik olarak felsefi düşünme için neyin anlamlı olduğu sorusu ile yakından ilişkilidir (Foucault, 1984/2016b, s. 164).

Foucault (1984/2016b), Kant'ın *Aufklärung* üzerine yazdığı bu metinde farklı olarak ne gördüğünü kısaca şöyle açıklar: “Konuşan filozofun da ait olduğu şimdiki zamanın felsefi olay olarak ortaya çıkmasını görürüz” (s. 164). *Logos* sahibi filozofu bu noktada kendi güncelliğiyle birlikte ele almak yerinde olacaktır çünkü bu anlamda *logos* özgün bir düşünme ve söz söylemeyi felsefenin alanına davet eder. Burada *logos* kendini barındığı topluma dışarıklı bir söylem faaliyetini icra eden cinsten değildir. Aksine,

---

<sup>15</sup> Bu çalışma kapsamında, Foucault'nun Kant'a dair hakikat analitiği olarak atfetmiş olduğu felsefe hattının, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'yle birlikte yarattığı etkiye istinaden, özne ve onun deneyiminde epistemolojik bir önceliği ifade ettiği düşünülmektedir. Kant (1781/2009) aklın yasa koyucu tavrının, bilim söz konusu olduğunda bir kuşkuyu kıskırtmaması adına, deneyim dahilinde onun meşru kullanım alanının sınırlarının tayini ile ilgilenir. Bu bakımdan Kant, metafiziğin sağlam bir bilim olması adına kendine kadar gelen metafiziğin kapsamlı bir eleştirisini yapar. Bkz: **Preface A**. Öte yandan Foucault, Kant'ın eleştirel tavrının bir başka yüzü olarak onun kendi güncelliğini konu edindiği *Aydınlanma Nedir?* makalesini işaret eder. Foucault'nun, Kant'ın kendi güncelliğini konu edinmesi bakımından, *şimdide* mümkün deneyimler alanını şekillendirme kapasitesine sahip bir eleştirinin, güncelliğimizin neliği üzerine güttüğü soruşturmaya ithafen ontolojik bir önceliği ifade ettiği düşünülmektedir.

toplumun içinde olmak bakımından hem kendine hem de barındığı topluma dair konuşan, kendi güncelliğinde *bizi* ortaya serendir. *Logosun* bu biçimdeki faaliyeti dile getirilmek ve dinlenmek bakımından iki boyutta anlaşıldığında, *logosun* sahibi, bu bağlamdaki önceliğimiz filozof, hem kendini hem de kendini dinleyenleri yani *bizi* bu faaliyetin merkezine koyar. Dolayısıyla, Foucault (1984/2016b) için Kant'ın *Aufklärung* metni *şimdinin* sorgulanması olarak bir felsefi karakteristiğin ilk belirişidir ve bu bağlamda hem modern hem de modern üzerine bir söylemdir (s. 164). Foucault bunu belirtirken, modernlik sorununun kendisine dikey bir hiyerarşiyi, yani antikite ve modernite hiyerarşisini, benimsediği bağlamdan farklı bir bağlamı işaret etmektedir. Bu bağlamda Foucault, modern *şimdi* ve onun yarattığı etkilerle birlikte söz konusu olan hareketliliğin ifadesi ile güncellik problemini yatay bir eksenle ele almanın yolu olarak Kant'ın *Aufklärung* metnini dikkate almaktadır. Bir bakıma *şimdiyi* oluşturan modern söylemler, konumunu antikiteyle oluşturduğu bir kontrastta edinmez çünkü bu karşıtlık, *şimdiki* hâlden bir memnun olma durumuna sebebiyet verip, olası bir eylemin formunu belirlemekten yoksun kalır. Beri yandan, söylemsel bir eklemlemeyi gözetecek tavır ile *şimdi* üzerine geliştirilecek söylemler, *şimdinin* güncel olarak pratiğe koyabileceği olası eylemlerin formunu da belirler. Bu bakımdan, Kant'ın bu metni hem modern hem de modern üzerine bir söylemdir.

Kant'ın *Aufklärung* metnini bu şekilde ele alarak *Aufklärung*'ün çok özel bir kültürel süreç olduğunu Foucault (1984/2016b) şu şekilde yansıtır: “*Aufklärung* kendi kendini adlandırarak, kendini kendi geçmişi ve geleceği karşısında konumlandırarak ve kendi *şimdiki* zamanı içerisinde yapması gereken işlemleri saptayarak kendinin kendi bilincine varmış olan çok özel bir kültürel süreçtir” (s. 165). Foucault'nun işaret ettiği bu felsefi karakteristik, söylem ile *şimdi* ve güncellik arasında çok özel bir bağ kurar. Söylem bir taraftan *şimdide* kendi konumunu tayin etmek, öte taraftan ise *şimdide* ortaya koyabileceği eylemin kendine ait belirlenimini edinmek ister. Burada söz konusu olan *şimdide* gösterilebilir olan tarihin olumsuzluğudur.

Todd May'in (2005) de ifade ettiği gibi Foucault, *bizim* kim olduğumuzu belirleyen tarihin olumsuzluğuna vurgu yapar. Bu vurgu ile birlikte *bizim* ne olduğumuz sorusunun cevabı, sonsuz ve değişmez olanın arandığı evrensel bir zeminden rastgeleliğin, değişebilirliğin, olumsuzluğun söz konusu olduğu bir zemine gelir. Bu bağlamda Foucault'nun tarihçiliği ile felsefesi ona özgü bir biçimde yan yana yürür.

Foucault'nun elinde *bizim* ne olduğumuz sorusu, *bizim şimdimizin* ne olduğu sorusuna dönüşür. Bu dönüşümün tarihsel bir ontoloji teşebbüsü olduğunu belirtmek gerekir. Hakikatin olumsal olarak ele alınışı, bir yandan hakikate dayatılan sınırların aşılabilir ya da değişebilir olduğunu gösterirken, diğer yandan bu sınırlarla birlikte söz konusu özdeşliklerin yani kimliklerin dönüştürülebilme imkânını ortaya serer (Keskin, 2016b, s. 15). Bu bir bakıma kendimizi devindirebileceğimiz olanakların arayışı olarak, tarihi zemine alan ontolojik bir teşebbüstür.

Anita Seppä (2004), *şimdinin* tarihsel bir ontoloji olarak ele alınışını birbirinden ayrı ama birbiriyle karmaşık ilişkileri ihtiva eden iki bileşen olarak ifade eder: *bizim* bir ontolojimiz ve *şimdinin* bir ontolojisi (s. 3). Birincisi daha çok kendi üzerimizdeki çalışmamızı vurgulayan tavrı ifade ederken, ikincisi ise deneyimlediğimiz *şimdiye* karşı eleştirel bir tavrı ifade eder. Foucault açısından bu iki bileşen karşılıklı bir ilişki içerisinde gerçekleşir. Bir başka ifade ile bu teşebbüs yalnızca limitlerin soruşturulması değil, aynı zamanda kendi üzerimizde gerçekleştirilecek faaliyetimizin bir sonucu olarak limitleri teste tabi tutmak anlamına gelir. Dolayısıyla, *şimdinin* teşhis ve tespit edilmesi *bizim* ne olduğumuzun basit bir karakterize edilişi değildir.

Şu hâlde Foucault için *Aufklärung* süreci, insanlığın salt bir dönemi olmaktan ziyade kültürel bir süreçtir. Bu kültürün ayırt edici tavrının kendine dair *şimdiyi* bilfiil sorgulamak olduğunu söylemek, Foucault'nun işaret ettiği felsefi karakteristiktir. Bu özel kültürel sürecin içerisinde eleştiri, *Aufklärung* süreciyle özgürlük arasında özel bir bağ kurar. *Şimdinin* eleştirisi Foucault için *bizim* özgürlüğümüzü içeriklendirir. Eleştiri ve dolayısıyla özgürlük bu bağlamda ne bir teorik pozisyon ne de rasyonel bir doktrini ifade eder. Daha ziyade ontolojik bir tavır olarak yaşamın ve var olmanın felsefi modu, önceden belirlenmemiş bir eğilimin faaliyette oluşudur (Djaballah, 2013, s. 265).

Foucault'ya göre *bizim* kim olduğumuz sorulduğunda, doğada *bizi biz* yapan şey sorulmamalıdır. Veyahut *bizi biz* yapan şey, olmaya doğru gittiğimiz bir *telos*<sup>16</sup> olarak ele alınmamalıdır. Bunların yerine *bizi şimdiye* getirip, *bizi biz* yapanın ne olduğu sorulmalıdır. Tarihin *bizim* için farklı gelişen süreçlerinin, nasıl *bizim* bu şekilde olmamıza olanak sağladığı soruşturulma altında tutulmalıdır (May, 2005, s. 69).

---

<sup>16</sup> Hedefe yönelik bir sürecin amacı, ereği (Online etymology dictionary, b.t.).

Ancak *beni ben* ya da *bizi biz* yapan güçlerin tarihsel olarak ele alınışı söz konusu olduğunda eleştiri, *şimdi* olarak deneyimleneni verip, değişimin kapısını aralar ve başka olanakları yaşama dahil eder. O hâlde, Foucault (1967/2011b) için tarih “A’dan B’ye işleyen, iyi tanımlanmış düz bir hat izlemesi gereken bir analizler bütünü” değildir, bu yüzden “nedenselliğin olmadığı bir tarihin, tarih olmadığı önyargısından kurtulmak gerekir” (ss. 89-90). Bir bakıma, ilerlemeci evrim mitinin yıkılması gerekir.

Foucault’ya göre, *şimdiye* dair birlikli yapı sunan açıklamalar *şimdiye* dair detay endişesi taşımayan, *şimdide* pratik edilene karşı hiçbir özgün yaklaşımda bulunmayan ve tarihi arşivleştiren bir anlayıştır. Bu nedenle *şimdinin* aciliyetini, deneyimlerimizin nasıl şekillendiğini ve bu konuma nasıl geldiğimiz ne olursa olsun soruşturulmalıdır (May, 2005, ss. 72-73). Bu açıdan Foucault için sorun teşkil eden şey, *şimdiye* dair yaklaşımda bulunurken bize rehberlik edecek bir formun eksikliği değildir. Ona göre *bizim bize* ne yapmamız gerektiğini söyleyen düşünörlere ihtiyacımız yoktur. *Biz* kendi yolumuzu kendimiz bulabilir, kendi kendimizi inşa edebilen varlıklar olarak özgürlüğümüzü deneyimleyebiliriz. Dolayısıyla, kendimizi inşa edip, *bizi* yeniden ve durmaksızın yaratabileceğimiz olanaklardan alıkoyan her türlü fikri reddetmek gerekir. Olanaklar *bize* eklemli duran fakat el değmemiş şeyler olarak kalmamalıdır. Foucault için *Sapere Aude*<sup>17</sup> ile *Neredeyim/iz?* sorusu cevaplanmaya kalkışıldığında *şimdide* başka olanakların önü açılabilir (May, 2005, ss. 73-74). Bu şu anlama gelir: Bu soruşturmanın failleri şeylerin olduğu şeklinden başka türlü olabileceğini, başka bir deyişle, şeylerin üzerindeki sınırların mutlak değil değiştirilebilir olduğunu göstermenin imkânı olarak örnek teşkil edecek bir yaşam sunarlar. Bunun sebebi şu şekilde ifade edilebilir: *Şimdinin* hikâyeleri aynı zamanda *bizim şimdimizin* hikâyeleridir. Eş deyişle, *şimdi* salt *beni* değil *bizi* ilgilendirir çünkü içinde bulunduğumuz karmaşık güç ilişkilerine dair bir hikâye salt *benim* hikâyem değil *bizim* hikâyemizdir. Eğer ikamet edilen *şimdi bizi* ifade ediyorsa, bu salt *benim* değil başkalarının hikâyelerini de ifade ettiğindedir (May, 2005, s. 70). Eğer *şimdinin* tespiti söz konusu olanakların dışında başka olanakları ortaya getirebilme potansiyelini taşıyorsa, bu potansiyel sadece *kendime* dair değil aynı zamanda *bize* dairdir. *Benim* de dahil olduğum bir süreç olarak *bizi* de ortaya serecek özel bir olay olarak devrimin, bu bağlamda bir konumlandırmasını yapmak, *Aufklärung* sürecinin çarpıcı bir

<sup>17</sup> “Bilmek ve tanımak yürekliliğini, aklını kullanmak cesaretini göster!” (Kant, 1784/2015, s. 311).

deneyimi olan devrimin *şimdi* ve *biz* ile olan özgün ilişkisini açıklamak üzere uygun düşecektir.

### 3.1.2. Foucault ve devrim

Foucault, *Aydınlanma nedir?* sorusunun yanı sıra *Devrim nedir?* sorusunun da Kant'ın kendi *şimdi*sini sorunsallaştırdığı bir başka soru olarak ele alınması gerektiğini öne sürer. O hâlde, yerinde bir beklenti ile şu sorulabilir: *Aufklärung* ve devrim *şimdinin* sorgulanışında ne gibi bir ortaklığa ya da bağa işaret eder? Aslında bunun cevabı, *Aufklärung* atmosferinin temel arayışında yani insanlık (*menscheit*) için sürekli bir ilerlemenin imkânının araştırılmasında kendini detaylandırır. Böyle bir imkânın nedenini belirlemek için bir olay yani bir sonuç lazımdır çünkü olay eş deyişle sonuç, nedenin etkililiğini ortaya koyar. Bu yüzden ilerleme gerçek anlamda ele alınmak istendiğinde tarihe dair teleolojik bir silsilenin terkedilmesi gerekir, aksi takdirde tarihin veya ilerlemenin gerçekleştiği güncellikler göz ardı edilmiş olur. O hâlde ilerlemenin nedeni, bir teleolojik düzen dahilinde ya da mantıksal art ardalıkta içerilmeyen, daha ziyade kendini sonuç olarak sunup da etkililiğini gösterdikten sonra neden olarak kabul edilebilecek bir olay olarak anlaşılmalıdır. Neden, burada rasyonel bir içerikten daha çok bir itki olarak kendini ortaya serer. Foucault (1984/2016b) bu bağlamı toparlayıcı sözlerini şu şekilde dile getirir:

[...] ilerleme olup olmadığına kanaat getirebilmemizi sağlayabilecek nitelikteki olay, bir işaret olacaktır: *rememorativum*, *demonstrativum*, *prognosticum*. Bu, hep böyle olduğunu gösteren bir işaret (hatırlatıcı işaret), işlerin şu anda da böyle olduğunu gösteren bir işaret (kanıtlayıcı işaret) ve daima böyle olacağını gösteren bir işaret (gelecek için yargı bildirici işaret) olmalıdır. Bu şekilde, ilerlemeyi mümkün kılan nedenin yalnızca belirli bir anda etkili olmakla kalmadığından, aynı zamanda, bir bütün olarak insanlığın ilerleme doğrultusunda hareket etmesi yönünde genel bir eğilimin güvencesine de oluşturduğunda emin olabiliriz. (s. 167)

Bu noktada şöyle bir yanılgıya düşmenin olasılığı vardır: Neden addedilecek bu olay bir büyüklük imgesiyle birlikte tahayyül edilebilecek bir olaydır fakat Foucault'nun (1984/2016b) da altını çizdiği gibi, “ilerlemenin hatırlatıcı, kanıtlayıcı ve gelecekle ilgili işaretini aramamız gereken yer büyük olaylar değil, çok daha az görkemli, gözle çok daha zor görülebilir olaylardır” (s. 168). Devrimin varsayılan büyüklüğüne

istinaden bunu söylemek kulağa paradoksal gelir. Nitekim devrim, var olan değerleri yahut düzeni altüst etmek bakımından, kendince kendine dair haklı bir büyüklük söylemini beraberinde dile getirir. Devrimin bu şekilde kavranışı, ona rasyonel bir düzlemde büyüklük adına bir meşruluk kazandırır. Öte yandan Kant açısından ilerlemeye süreklilik kazandıracak işaretin ne olduğu önemlidir. Dolayısıyla, devrimin bu şekilde beliren paradoksuna dair iki önemli yargıda bulunur Kant. İlk olarak, ilerlemenin işareti olabilmek üzere salt şeyleri ters yüz etmek yetersizdir. İkincisi ise devrim aynı şekilde tekrar edilecek bir tarz sunmaz, özgün ve biriciktir (Foucault, 1984/2016b, s. 168).

Bu bakımdan Kant'ın devrime dair savunduğu şey ya da anlamlı bulduğu şey devrimin estetik (*aisthesis*) boyutudur. Foucault (1984/2016b) bunu şu şekilde ifade eder: “Anlamlı olan, devrimin seyirlik sunma tarzı, bizzat devrimde yer alamayan, ama onu gözlemleyen, onu seyreden ve daha iyi ya da daha kötü olmak üzere ondan etkilenen bütün seyircileri tarafından nasıl karşılandığıdır” (s. 168). Devrimi gerçekleştirenlerden ziyade devrimi seyirci olarak deneyimleyenlerin devrimle kurduğu ilişki, esasen anlamlı olmalıdır. Devrim *aisthesis* boyutu ile birlikte ancak ilerlemenin sürekliliğinin bir işareti olabilir. O hâlde, Kant'ın felsefesini de göz önünde bulundurarak şu soru cevapsız bırakılmamalıdır: Devrimin *aisthesis* boyutunun ilerlemenin sürekliliğini sağlayan bir işaret olarak evrensel yankısı nedir? Devrim failinin katıldığı ters – yüz edici bir ilke olarak değil, *aisthesis* boyutunun yarattığı coşku birliği eğilimi ile *signum rememorativum* (hatırlatıcı işaret), bu eğilimin *şimdi*deki faaliyetini göstermesi bakımında *signum demonstrativum* (kanıtlayıcı işaret), sonuçlarının sorgulanabilir olduğu yerde bu eğilimin göz ardı edilemez oluşu bakımından da *signum prognosticum* (gelecek için yargı bildirici işaret) olarak ele alınmalıdır (Foucault, 1984/2016b, s. 170). Dolayısıyla devrim, *Aufklärung* sürecinin hem bir parçası hem de sürekliliğini sağlayacak bir işaret olarak konumlanır. Başka bir ifadeyle devrim, *Aufklärung* sürecinin özel bir parçası olmak bakımından, gelecek adına gerçekleştirilecek eylemlerin yeniden form alabilirliğini, buna duyulan itkiyi ve bunlarla birlikte gerçekleştirilecek faaliyetin olumsal sonuçlarının yine böyle bir sürece tanıklık edebileceğini gösterir. Devrim, *şimdinin şimdi*-olmayanla üst üste çakışmasında faal bir güncellik deneyiminin *Aufklärung* adına hem onaylayıcı hem de garantileyici bir süreç olarak ele alınmalıdır.



Şu hâlde problem devrimin kendisi olmaktan çıkıp, devrimin işaret değerinin *bende* yarattığı bir itki ya da eğilim olarak devrim istenci ile ne yapılması gerektiği halini alır. Biraz daha açmak gerekirse, devrim ya da *Aufklärung* süreci tarihin sınırlandırılmış bir dönemini ifade etmez. *Aufklärung* sürecinin bir bileşeni olarak devrim, olgusal olaylar art ardalığında meydana gelmiş zorunlu bir olay değildir. Devrime *şimdide* gösterilecek bu tür bir yaklaşım, salt bir geçmiş muhafazası olacağından, onun yarattığı istenç ile birlikte ifade ettiği canlılığı deyim yerindeyse öldürmektir. Ancak *biz* olduğumuz *şimdide* eleştirel bir yaklaşım sunma tarzı olarak *Aufklärung* canlı kalır. Devrim, bu canlı kalmanın olanağı olarak bir örnek teşkil eder. Problem, *şimdinin* anlamı problemdir. Devrim, bu anlam problemini canlı tutacak bir imge sunar. Dolayısıyla *şimdi* ve *bizin* anlamı, ontolojik bir mesele olarak *Aufklärung* sürecinin, devrim süreci ile de örneklendiği gibi, ayrılmaz bir parçasıdır ve pozitif bir içerik geliştirmenin olanağı olarak gözetilmelidir.

### 3.1.3. Foucault: negatif ve pozitif *Aufklärung*

*Was ist Aufklärung?* Foucault'ya göre, *Berlinische Monatsschrift* dergisi 18. yüzyılda bu soruyu cevaplanması üzere ortaya koyduğunda belki de felsefeye yeni bir tavır kazandıracak bir potansiyeli çok da sezmiyordu. Bu soruya cevap veren kişilerden biri olarak Kant, Akay'ın (2015) tespit ettiği gibi, kendi ahlak felsefesi çerçevesinde “özgürlük kavramının yerinin ne olduğunu” tanımlıyor ve dahası “özgürlük kavramını kitleyle, kamu özgürlüğüyle ilişkilendirerek kuruyor” (s. 97). Eş deyişle Kant tarafından, özgürlüğün meşru bir kullanım alanı betimlemesinin bu metinde konu edildiğini söylemek mümkündür fakat bu betimlemeyi detaylandırmadan evvel hazırlayıcı olması adına Kant'ın *Aufklärung* sürecini nasıl ele aldığını kısaca paylaşmak gerekir. Kant'ın (1784/2015) metnin ilk cümlesinde “insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulması” (s. 311) olarak ifade ettiği *Aufklärung*, metin boyunca ergin olmayış ve ergin oluş ikilisi arasında konu edilmektedir. Ergin olmayış Kant'ın (1784/2015) yalın ifadesiyle “[...] insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır” (s. 311). Ardından Kant, *Aufklärung* sürecini ise bu ergin olmama durumundan bir çıkış (*Ausgang*) olarak ele almaktadır.

Kant'ın aydınlanmanın parolası ya da düsturu (*Wahlspruch*) olarak ifade ettiği aklını kullanma cesaretini göstermek yani *Sapere Aude*, aynı zamanda ergin olmama durumundan çıkış adına konuşur. Öte yandan, bu ifade ile birlikte çıkışın imkânına dair net bir izlenim edinmek güçtür. Hem bir süreç hem de bir olgu olarak *Aufklärung*, aynı zamanda ergin olmama durumundan çıkış, *Ausgang*, olmak bakımından aynı şeyi ifade etmektedir. Eş deyişle, bu özgün *Ausgang* hem bir olgu hem bir süreçtir. Öte yandan, nasıl ki ergin olmayış ilk elden insanın kendi görev ve sorumluluk alanının altına düşüyorsa, keza *Ausgang* da aynı şekilde insanın kendi görev ve sorumluluk alanının altına düşmektedir (Foucault, 1984/2016c, s. 176). Bu bakımlardan çıkışın nasıl olacağı tarif edilmesi güç bir sürece işaret eder çünkü bu özgün cesaretin ne zaman bir sorumluluk dahilinde faaliyete geçeceği ve çerçevesi belli bir şey değildir. Dolayısıyla *Aufklärung*, benim *şimdide* cesaret göstermem bakımından bireysel, bu *şimdiyi* başkalarının da deneyimleyip *bizi* işin içine katması bakımından da toplumsal bir süreç olarak anlaşılmalıdır ki bu da karmaşık güç ilişkilerini dikkate almayı gerektiren ve kestirilebilir olmayan bir süreçtir. Foucault'nun (1984/2016c) şu kısa ifadesiyle, “insanlar tek bir sürecin hem unsurları hem de failleridir” (s. 177).

Kant (1784/2015) *Aufklärung* metninde şunu açıkça ortaya koyar: “Aydınlanma için ‘özgürlükten’ başka bir şey gerekmez” (s. 313). Beri yandan Kant (1784/2015), *Aufklärung* sürecinde ergin olmayış hâlimden çıkaracak özgürlüğe dair aklın kullanımında ikili bir ayrıma gider: aklın özel kullanımı (*der Privatgebrauch*) ve aklın kamusal kullanımı (*der öffentliche Gebrauch*). Aklın özel kullanımı, eğer toplum ve onun içerisindeki ilişkisellikler bir makine olarak göz önünde bulundurulursa, bu makinenin dişlisi olmak yani kendine atfedilen özel bir görevi yerine getirmek bakımından spesifik bir amaca tabi olduğu durumdaki kullanımı ifade eder. Beri yandan, aklın kamusal kullanımı makinenin bir dişlisi olmanın yanı sıra kendi toplumuna hatta evrensel bir topluma duyduğu bağlılıkla birlikte düşünme cesaretini gösteren kullanımı ifade eder. Bu iki kullanım fonksiyonel bakımdan anlaşılmaya çalışılırsa, aklın özel kullanımında kişi kendine tanımlanan fonksiyonun çıktısını vermek zorunda olduğundan, akıl itaatkâr bir alanda faaliyet gösterir. Aklın kamusal kullanımında ise akıl kendine tanımlanan fonksiyonun çıktısını vermekten ziyade, tanımlanan fonksiyonu ya da fonksiyonları yeniden tanımlamak üzere bir çıktıyı sunduğundan ötürü itaatkâr olduğu alana referansla özgür bir alanda faaliyet gösterir.

O hâlde, insanlığı (*menscheit*) ergin olmama durumundan kurtaracak olan özgürlüğün meşru bir faaliyete geçirilişi aklın kamusal kullanımını alanında gerçekleştirir. Peki, ergin olmama durumundan ergin olma durumuna geçiş, yani *Aufklärung*, nasıl bir toplumsal süreçte gerçekleşecek?

Aklın ergin olmama durumundan ergin olma durumuna geçiş, aklın özel kullanımını ile kamusal kullanımını ya da aklın itaatkarlığı ile özgürlüğü ile paralellik gösterir. Bu bağlamda aklın itaatkâr alanından, özgür alanına geçişinden söz edilmektedir. Dikkat edilirse Kant, *Aufklärung* için tersi bir geçişi vurgulamamaktadır, yani aklın özgür alanından itaatkâr alanına doğru bir geçişi. O hâlde Foucault (1984/2016c) şu tespiti yapmakta haklı bir pozisyonda: “gerektiği kadar itaat edildiği sürece, dilediği kadar düşünme hakkı” (s. 178). Başka bir ifade ile akıl, özel kullanımda tanımlanan fonksiyonlara bağlı kaldığı sürece bu fonksiyonları yeniden tanımlayabilmek adına kamusal faaliyetini gösterebilir. Foucault’nun (1984/2016c) da vurguladığı gibi, bu yüzden Kant bilinçli bir şekilde *râzonieren* kelimesini kullanır, yani “akıl yürütmek adına akıl yürütmek” (s. 178). Dolayısıyla, Foucault (1984/2016c) için *Aufklärung* bir süreç olarak şunu tanımlar: “[...] istenç, otorite ve aklın kullanılması arasında önceden var olan ilişkinin değişikliğe uğratılmış bir hali” (s. 176).

*Aufklärung* var olan otorite ile ilişkileri değişikliğe uğratmak bakımından zamana aykırı ya da *zamansız* bir karakteri de ihtiva eden aklın özgür kullanımının momentlerini, olaylarını içeren bir süreç olarak da anlaşılmalıdır. Bu şekliyle politik bir sorun olarak belirir. O hâlde aydınlanma, salt bireylerin sorumluluğunda insan topluluklarını etkileyen genel bir süreç olmaktan ziyade politik bir problemi de beraberinde taşır ki o problem de aklın özel kullanımına karşın diğer bir gereklilik olarak aklın kamusal kullanımının, yani bu cesareti gösterecek kişilerin, ne şekilde kendi faaliyetini yürüteceği sorunudur (Foucault, 1984/2016c, s. 179). Bu sorunla beraber, kişinin kendi konumuna ve zamanına dair tarihsel boyutta bir eleştiri *Aufklärung* adına zorunludur çünkü geçmiş, *şimdi* ve gelecek adına Foucault’nun (1984/2016c) deyişiyle “neyin bilinebileceğini, ne yapılması gerektiğini ve neyin umut edilebileceğini saptamakta” (s. 180) aklın kullanımını meşrulaştıran koşulları tanımlar. Eleştiri, tarih üzerindeki faaliyetini *şimdisi* üzerinden kurduğu takdirde *Aufklärung* sürecini betimler ve aklın ergin olmayış hâline ergin oluş hâline geçişi ifade eder. Bu sürecin genel hareketleri ve temel yönelimleri çağdaş gerçekliği betimler. Biraz

daha açmak gerekirse, aklın erginleşmesi her zaman kendi konumuna bakmayı gerektirir, eleştiri çağı olarak *Aufklärung* tavrı budur. Çağdaşlık ergin olmaya giden süreçte, aklın kendi konumunu yeniden ele alması ve kendini devindirmesidir. Bu anlamıyla Foucault (1984/2016c), Kant'ın *Aufklärung* metni üzerine yaptığı “eleştirel düşünce ile tarih üzerinde düşünmenin kavşağında durduğu” (s. 180) önerisi oldukça yerindedir. Böylelikle felsefe, kendi itici gücünü *şimdi* üzerinde gerçekleştirdiği eleştirel faaliyeti ile bulur.

Foucault için, *Aufklärung* ya da beraberinde anlaşılabilir bir modernlik, tarihin bir epizodu olmaktan ziyade bir *tutum* olarak ele alınmaya çalışıldığında, bu tutumun esası *şimdi* ile kurulan ilişki modalitesi olarak bir *ethos* betimler. Başka bir ifade ile *Aufklärung*, belirli bir *dictum*<sup>18</sup> çizelgesine sahip ve bu çizelgeye sıkı sıkıya riayet edilmesini şart koşan tarihsel bir periyot olarak anlaşılmaktan daha ziyade *şimdi* ile sıkı sıkıya bağlı olan tarihselliğimizi anbean eleştiri altında tutmak bakımından bir *ethos* olarak anlaşılmalıdır (Foucault, 1984/2016c, s. 178). Foucault bu *ethosu* hem *negatif* hem de *pozitif* olarak içeriklendirmeye çalışır.

Foucault *negatif* olarak bu *ethosu* içeriklendirmeyi iki başlık üzerinden ifade eder: Birincisi *Aydınlanmanın şantajının reddidir*, ikincisi ise hümanizm ile *Aydınlanmanın özdeş olarak anlaşılabilmesi gerektiğidir*. Öncelikle *Aydınlanmanın şantajının reddi* ile başlanacak olursa, ya *Aydınlanmanın çerçevesi içerisinde kalıp iş görmek* ya da onun dayattığı çerçeveyi reddedip onun ilkelerinden kurtulmaya çalışmak olarak adlandırılabilir bu taraflaştırıcı tutum, *bizi tarihsel bir şekilde Aydınlanma içerisinde belirlenmiş varlıklar olarak anlamaktan alıkoyar*. Oysa ki bir şekilde *Aydınlanma* ile belirlenim kazanmış tarihsel varlıklar olarak *bizi gözetmek*, *bizim deneyimlerimizi şekillendiren “rasyonalitenin temel çekirdeği”ne yönelebilmek şansını ortaya çıkarır* öyle ki bu yönelim “zorunluluğun fiili sınırları” üzerinde artık neyin vazgeçilebilir olduğuna dair olanakları açar (Foucault, 1984/2016c, s. 185).

İkinci olarak ise, hümanizm ve *Aydınlanma* birbirinin yerine kullanılmamalıdır. Hümanizm, bir düşünce iklimi olmaktan ziyade belirli bir içerik ve değerler çizelgesini işlerliğe sokup bulunduğu her dönemin kendi değerleriyle zamandaş kalmayı hedefleyen bir konumu imlemek bakımından değişken ve tutarsız bir yapıya sahiptir.

---

<sup>18</sup> Yetkili bir duyuru, ilke (Online etymology dictionary, b.t.).

Foucault için insan mefhumu hem mümkün bir bilimin nesnesi hem de her tür bilgiyi mümkün kılan bir özne olarak ortaya konduğundan beri, hümanist çerçevelerin de gelişimine olanak sağlamıştır. Bilgi – iktidar ilişkisinde bir denetim olanağı olarak hümanizma, mutluluğu amaç ve vaat addederek kendi zamanına uygun şekilde içeriği değiştirilen ve tahrik edici tavrıda işlerlik gösteren bir anlayışı ifade eder. Oysa Foucault (1967/2011b) için “mutluluk yoktur, insanların mutluluğu hiç yoktur” çünkü “mutluluk nosyonunun karşısına hiçbir şey çıkarılamaz” (s. 102). Daha açık bir ifadeyle, mutluluğun sınırlarının hiçbir şekilde tayin edilemiyor ve bu yüzden her türlü hümanist çerçeveye uyuyor oluşu, onu bu tür denetim mekanizmalarının daimî bir bileşkesi yapmaktadır. Öte yandan, *Aydınlanma*, Kant’ın da *Aufklärung* metnini yazarkenki konumu itibariyle de *şimdi* ile kurulan özgün bir ilişkinin sürekliliği olarak yani kendi konumunu sürekli merceğe altına almak ve kendimizi yeniden inşa etmek bakımından felsefi bir düşünce iklimi ya da bir *ethos* ifade eder. Dolayısıyla, hümanizm ve *Aydınlanma* özdeş olmak şöyle dursun, hümanizmin bir *ethos* olmadığından dolayı gerilimli bir ilişkiye sahiptir (Foucault, 1984/2016c, s. 186).

Bu çalışma kapsamında esasen ön plana alınmak istenen, Foucault’nun *Aufklärung* süreciyle beraber yaşama kazandırmak istediği bu felsefi *ethos* ve onun pozitif içeriğidir. Bu *ethos* iki temel yönüyle ele alınacak olursa, ilkin Foucault’nun bu felsefi *ethos* bir *sınır-tutum* olarak ele alışının *Aufklärung* adına nasıl pozitif bir içeriği karakterize ettiğini göstermek gerekir. Kant ile birlikte hangi sınırların berisinde aklın meşru kullanımına dair bir soruşturma güdülmesi gerektiği felsefenin alanına girmiştir. Kant, bu meşru kullanımı yahut meşruluğun zeminini evrensel ve zorunlu olmak bakımından göstermeye çalışır. Bu bakımdan Foucault (1984/2016c), Kant’ın eleştirel felsefesinin belirlemeye çalıştığı aklın meşru kullanımının alanını, aklın meşruluğunun dayanağını gösterebildiği sınırların içerisinde değil de ötesinde bir faaliyetinde dogmatizme ve heteronomiye düşme tehlikesinden kaçınmak üzere belirlemeye çalıştığının tespitini yapar (s. 180). O hâlde, Kant bağlamında eleştiri bir dogmatizme yahut heteronomiye düşme tehlikesinden kaçınmak bakımından negatif bir içeriğe sahiptir. Foucault’nun (1984/2016c) ise burada önerisi şudur: “[...] zorunlu sınırlamalar biçiminde yöneltilen eleştiriye, mümkün bir sınırları aşmak biçimindeki pratik bir eleştiriye çevirmek [...]” (s. 186). Böylelikle, eleştiri negatif bir içerikten ziyade pozitif bir içeriğe sahip olabilir. Eleştiri artık kaçınılması gereken sınırların

taini üzerine değil, tarihsel bir yaşama sahip olan insanın kendi konumunu tayin etmek için kendi kaçındığı sınırlar üzerinde, onun *şimdi*nde bir eyleme dönüşür. Foucault, sınırlar ile birlikte bu *ethosa* olumlu bir içerik kazandırmak peşindedir. Açmak gerekirse, burada olumlu bir içerik olarak düşünülen, kaçınılması gereken sınırlar üzerine düşünen akıl üzerine düşünmek ve bu yolla bu sınırlar ve onu tayin eden akıl ile zorunlu bir yüzleşmede *bizi* ortaya sermektir (Hendricks, 2008, s. 359). Bu noktada Foucault'nun (1984/2016c) şu sözlerine dikkat etmek onun ima ettiği eleştiriyi anlamak için önemlidir:

Bu eleştiri artık, evrensel değerlere sahip formel yapılar arayışında değil; bizi kendimizi oluşturmaya ve kendimizi yaptığımız, düşündüğümüz ve söylediğimiz şeylerin özneleri olarak tanımaya yönelten olayların tarihsel temeldeki sorgulaması olarak işleyecektir. Bu anlamıyla, bu eleştiri aşkın değildir; hedefi bir metafiziği mümkün kılmak değildir. Bu eleştiri, ereksel olarak soybilimsel, yöntemiyle arkeolojik niteliklidir. (s. 188).

Eleştiri bu anlamda Kant'ın koyduğu biçimden farklılaşır. Eleştiri metafiziği sağlam bir bilim olarak itibara kavuşturan bir koşul olarak değil, tarihsel bir tarzda kendi faaliyetini göstererek özgürlüğe dair bitimsiz bir çabanın yegâne koşulu olarak yeni bir ödeve sahip olur. Bu bakımdan eleştiri, eylene, söylenen ve düşünülen şeyler arasındaki ilişkileri söylem bazında tarihsel olaylar olarak inceler. Bu bakımdan arkeolojiktir. Beri yandan eylene, söylenen ve düşünülen şeylerin deneyimlenen sınırlarının ötesinde bir alanda yeni olanakları meydana getirmesi; eylemin, söylemin ve düşünülenin olmadığı gibi olma imkânını ortaya çıkarması bakımından da soybilimseldir.

İkinci olarak *şimdinin* eleştirisinin başka bir ifade ile kendimize dair tarihsel bir eleştiri tarzının pozitif bir içerik edinebilmek üzere deneysel bir tavrı barındırması gerektiğinden bahsetmek gerekir. *Ethosa* dair bu ikinci pozitif belirlenim, *sınır-tutum* olarak bahsedilenden çok da ayrı değildir. Foucault, *sınır-tutum* ile birlikte eleştirinin sınırları belirginleştirip, üzerinden değişim talep etmek üzere açtığı imkânları değerlendirebilmek adına deneysel olmayı önerir. Burada esas olan özgürlüğün deneysel tavrın cesaretlendirdiği tarihsel pratikler ile içeriklendirilmesidir çünkü bu içerik bir yandan kendimize dair tarihsel bir araştırma alanı açarken diğer yandan da *şimdide* sınanır. Böylelikle, zorunlu sınırlamalar olarak kendini ifade eden her türlü

proje reddedilmelidir ki *şimdinin* tarihsel bir eleştirisi olarak ifade edilebilecek bu felsefi *ethos* ile birlikte ontolojik bakımdan “özgür varlıklar olarak kendimiz üzerinde yürüttüğümüz çalışmalar” pozitif bir içerik olarak katkı sunabilsin (Foucault, 1984/2016c, s.189).

Özetle, Foucault betimlediği bu felsefi *ethos* ile birlikte *şimdinin* kendinde barındırdığı potansiyele istinaden pozitif bir içeriği yaratmanın gerekliliğini vurgulamaktadır. *Aufklärung* sürecinin *bize* olan katkısını bu şekilde ele almaya çalışmak, *şimdide* zorunlu olarak deneyimlenen ve dayatılan sınırların üzerinde aktif bir faaliyeti ön plana almayı gerektirir. *Şimdinin* taşıdığı potansiyel, bu aktif faaliyetin geçmişin *şimdide* deneyimlenen sınırlarını konu edinerek gerçekleştireceği pratikler olarak ifade edilebilir. Özel anlamda, bu pratikleri güncellik pratikleri olarak ele almak gerekir. Güncellik, *şimdide* deneyimlenen sınırların hareketlendirilmesi ve değişime açılması söz konusu olmadan, kısaca *sınır-tutum* sergilenmeden, olsa olsa zamandaşlığı ifade eden uyuşuk bir mizacın deneyimi olur. Bu bakımdan, güncelliğin *ben* özelinde *şimdi* üzerinde gerçekleştirilen bu tekil faaliyeti hem deneyimlenen sınırların belirginleştirilmesi hem aşılması bakımından pozitif bir içeriğe sahip olmanın *zamansız* yönelimini belirler. Öte yandan, bu faaliyetin *bana* dair ortaya koyduğu tarih zemimli ontolojik analiz aynı zamanda *bizi* ortaya koyduğundan, *şimdide* deneyimlenen sınırlar vasıtasıyla hem *beni* hem *bizi* ortaya seren ve olası yönelimlerimi/zi belirleyen bir kaynak olarak *şimdi*, güncelliğimi/zi belirleyebilecek pratiklerin sınırsız potansiyelini ifade eder. Foucault ile birlikte *şimdiye* bir fark koyma meselesi olarak güncellik, Nietzsche'nin *zamansız* kavrayışını takiben, *şimdinin* estetik ve politik bir açılımına olanak sağlar.

### 3.2. Şimdinin Estetiği ve Politikası

Foucault *şimdiyi*, kendine karşı olabilme potansiyeli ve *şimdi-olmayanı* getirebilmenin kaynağı olarak gösterir. Fark, ancak *şimdide* deneyimlenen yapılar ve bu yapılara bağlı sınırlandırmalara referansla, onları problematize ederek ortaya konulabilir. *Şimdi*, başka *şimdileri* eş deyişle geleceği konu edebilmenin yegâne kaynağı olarak ele alınmalıdır çünkü *şimdi*, geçmiş *şimdilerin* deneyimlenmesi ve değiştirilmesi olanağı olarak vardır. Bu bakımdan, Deleuze ve Guattari'nin (1991/2017) Foucault'ya dair

yorumunda “sonsuz Şimdi” çağırışı *şimdinin* salt *şimdi* olmadığını, her zaman kendinden fazlasını ifade edebilme imkânı olduğunu göstermek adına önemlidir (s. 113). Kendine karşı oluş potansiyeli olarak güncelliği belirleyecek faaliyetlerin ana zemini olan *şimdi*, olduğundan fazlasını söz konusu edebilme yani yeniye deneyime dahil edebilme olanağı ile birlikte estetik ve politik bir açılıma sahiptir.

### 3.2.1. Şimdi ve estetik

Foucault'nun *Aufklärung* sürecini yeniden ele alışı, moderniteye yeni bir itki kazandırmanın yolunu aramakla eşdeğerdedir. Nitekim Foucault, *Aufklärung* sürecini betimlediği *ethos* ile revize ederken bir yandan Kant'ın eleştirel tavrını benimser, diğer yandan bu tavrın pozitif bir içeriğinin olması endişesini taşır. Bu yüzdendir ki Foucault revize ettiği şekle istinaden *Aufklärung* sürecini bir *ethosa* bağlı pratikler olarak ifade etmektedir. O hâlde, Foucault için özne eleştirel olduğu düzeyde kendi etik pratiklerini ortak deneyim alanına katmak bakımından da ayrı bir sorumluluğa yahut cesarete sahip olmalıdır, ki bu da Foucault'nun revizyonunun güncellik pratikleri dahilinde öznellik süreçlerinin estetik boyutunu ifade eder.

Foucault bu eleştirel tavrın, bir bakıma felsefenin, bir *ethosa* bağlı yaşam pratikleri olarak ifade edilmesini uygun bulur. Tarihsel analiz vasıtasıyla yaşam, felsefe ve söylemler arasındaki ilişkinin açık edilişini bu türden pratiklere bağlar. Bu pratikler kişinin kendi konumunu kendine konu edinip, onu yerinden oynatarak limitleri test eden ve bu şekliyle düşünmenin başka başka şekillerini bir olanak olarak serimleyen etik pratiklerdir. Bu pratiklerin felsefeye dahil edilişi, felsefenin kurumsal yapısını ikinci planda yahut tamamlayıcı pozisyonda bırakır. Bu yaşam pratikleri her şeyden evvel öz dönüşümün etik projesi dahilinde iş görür, öyle ki bu proje teorik olmayan bir tavrın momentlerini içerir. Esas anlamda eleştirel olmak, Foucault tarafından bu şekilde ele alınır. Eleştirel tavrın olmazsa olmazı öz dönüşümün etik pratikleridir (Djaballah, 2013, ss. 264-265).

Foucault'nun betimlediği *ethos*, eyleme dökülmüş güncellik pratikleri ile birlikte, kendi üzerindeki çalışmasını ortak deneyim alanında sunarak kendi öznellik süreçlerinin faili olan öznelerin estetik potansiyelini vurgulamaktadır. Foucault bunu açıklamak üzere iyi bir örnek olarak düşündüğü Charles Baudelaire'i işaret eder fakat Baudelaire'e gelmeden evvel Foucault'nun önceki çalışmalarında Antik Yunan'daki



kendilik kaygısı etiği ile yani *Epimeleia Heautou* (Kendine özen göster) düsturu ile ilişkisine kısaca değinmek gerekir. Foucault (1984/2016d) bu etik dahilinde gerçekleşen pratiklere *asetik* pratikler adını verir (s. 222). *Asetik* pratikler Foucault'nun çileci anlamda değil, insanın kendi üzerindeki faaliyetini ifade etmek üzere vurguladığı pratiklerdir. *Asetik* pratikler, bireyin kendi varoluşunu yaşamın artistik bir formu olarak sunmasıdır. Foucault'nun betimlediği *ethosun* temel pratikleri olarak da ifade edilebilir olan bu pratikler, Foucault'nun Antik Yunan'daki *Epimeleia Heautou* ilkesine istinaden özgürlükleri, estetik alanda deneyimlenen somut olaylar olarak tartışılabilir pozisyona sokmanın bir yolu olarak iş görür. Bu, Antik Yunan'ın kendilik kültürünü modernin bir tutumu olarak yeniden yorumlama girişimi olarak da düşünülebilir. Fakat bu kendilik kültürü salt bir egoizm ya da narsisizm olarak anlaşılmalıdır çünkü Foucault (1984/2016d) şunu da gözetir: “Kendilik kaygısı kendi içinde etikdir; ama, bu özgürlük ethos'unun aynı zamanda başkaları için kaygı duymanın bir yolu olması ölçüsünde, başkalarıyla kurulan karmaşık ilişkileri de içerirler” (s. 229). Başka bir ifade ile bu kendilik kaygısı salt *beni* değil, benim de dahil olduğum güç ilişkilerinin deneyimlenebilir olduğu geniş bir estetik kapsamda *bizi* ilgilendirir. Kendilik kaygısı salt *ben* ile ilgili değil, *biz* ile ilgilidir. *Şimdi*, bunun ortak zeminidir.

Moderniteyi eleştirel bir tutum olarak yeniden betimleyen Foucault, bu tutumun başlıca karakteristiği olarak *şimdi* ile olan bir ilişki kipini, seçimlerin özgürlüğünü ve bu çerçevede kişinin kendini yeniden inşa etmesini ön plana çıkarır (Djaballah, 2013, s. 277). Modernite bir bakıma, *şimdinin* güncelliğini sorgulamaya açmaktır. Başka bir bakımdan da *şimdiye*, *şimdi*-olmayanı getirip güncel deneyimlerin önünü açmaktır. O halde *şimdide* geçiciliğin ve sonsuzluğun *bir* gözüktüğü yerde, Foucault'nun öngörmüş olduğu eleştirel tavır, bu sıradanlığı sıra dışı bir şekilde ortadan kaldırarak günceli konu eder. Yaratımın ön plana alındığı güncellikte yaşam, Nietzsche'nin önerisine benzer şekilde, öngörülemez *şimdiye* getirme kapasitesi bakımından sanat eseri formunda deneyimlenir. Bu bakımdan onun sanat eseri olarak yaşam formu ne bir kopya ne de bir kopya edilebilir olandır (Seppä, 2004, s. 6). Foucault, bu noktada Baudelaire'e başvurur. Foucault'nun yeniden değerlendirmeye aldığı Baudelaire'in modernlik anlayışı, öznenin hem *şimdisi* hem de kendisi ile kurduğu bir ilişki kipi olarak güncelliği belirler.

Hem Foucault hem Baudelaire için öznenin kurulu olduğu *şimdinin* soruşturulması olarak güncelliğini mercek altına alması, onun *şimdi*sini özerk bir özne olarak deneyimlemesinin esasıdır. Foucault, bunun *şimdide* kendilik ifadesi olarak modernitenin *ethosu* olduğunu öne sürer. Ancak kendi konumu tanımlama ve kendini yeniden kurma eğiliminde güncellik söz konusu olabilir. Bu da kendiliği, deneyimlenen *şimdi* ile muğlak ve karmaşık bir ilişkiye sokar. Zaten modernitenin en belirgin özelliği de budur. Foucault bu noktada *şimdide* bir fark olanağı olarak *şimdinin* yüceltilmesini yahut kahramanlaştırılmasını gözeten Baudelaire'e, güncel olana dair pozitif bir içerik kazandırmak amacıyla başvurur (McCall, 2010, s. 141).

Baudelaire, Foucault'nun (1984/2016c) da belirttiği gibi, moderniteyi “geçici, kaçıcı, olumsal” olarak değerlendirir (s. 181). Foucault'nun (1984/2016c) önerisi Baudelaire'in betimlediği hareketliliğin benimsenip ve onun geçiciliğinde kaybolup yaşamın pasifleştirilmesi değil, bu tespitle birlikte *şimdinin* bu hareketliliğinin bir eylemin içeriği olarak aktifleştirilmesidir (ss. 181-182). Bu bakımdan modernlik zamanın değişen ve geçici yanının tespit edilip, onun notunu tutmak üzere gösterilecek bir alakayı öngörmemelidir. *Şimdinin* ifade edebileceği hareketliliğin bir parçası olarak *şimdi*yi kahramanlaştırma, güncelliği talep etme durumudur. Bu bakımdan, Baudelaire'in (1863/2013) de ifade ettiği gibi “büyük bir hızla değişen bu geçici, ele avuca sığmaz unsuru küçümseme veya dikkate almama hakkına sahip değil(iz)” (s. 215). Bu unsurun deneyimlenen herhangi bir *şimdi*ye dair olması, bir bakıma Baudelaire'in bakış açısının herhangi bir tarihsel periyoda uygulanabilir olması, Foucault'nun *Aydınlanmayı bizim ve şimdimizin* sürekli bir eleştirisi olarak görme fikri ile örtüşür niteliktedir. Bu bakımdan Ali Artun'un (2013) şu sözleri Baudelaire'in modernite anlayışının bu örtüşmeye nasıl mahal verdiği konusunda biraz daha ışık tutacak cinstendir:

Baudelaire'de modernite, zamanın gelip geçiciliğidir; mekânların bir görünüp bir kaybolmasıdır; umulmadık, apansız deneyimlerdir. Zaman da, mekân da bütünlük sunmaz; kesintilidirler ve fragmanlara parçalanmışlardır. Her bir fragman değişik ve yenidir; hep şimdiye aittir, anlıktır. Zaman biteviye şimdiki zamandır. Modernite yeniliğe mahkûmdur. Ancak yeni olan şaşırtıcıdır, bireyseldir, biriciktir. Üstelik ‘yeni’, kural tanımaz; çözülemeye, tanımlamaya gelmez. (s. 45)

Baudelaire için modernite, *şimdiye* içkin sonsuz olanakların yeniye getirmek üzere her seferinde yeni deneyimleri söz konusu edecek bir gönüllüğün, *şimdiyi kahramanlaştırma* istemi olarak estetik pratikleridir (Foucault, 1984/2016c, ss. 181-182). Bu açıdan, Deleuze ve Guattari'nin (1991/2017) de belirttiği gibi, *şimdi* sonsuz *şimdilerin* oluşturacağı gelecek için bir fark olanağıdır (s. 113). Onu imlemek yani kahramanlaştırmak, olmaktan çıkacağımız şeyi başka *şimdiler* olarak deneyimleyebileceğimiz olanakları güncel olarak değerlendirmektir. Bu bakımdan *şimdi*, hem eski hem yeni olandır. Bu tarz bir karşıtlığın deneyimini imlemek *şimdinin kahramanlaştırılması* olarak Baudelaire'de de söz konusu edilebilir. Bu benzerliği ifade etmek üzere Baudelaire'in zaman kavrayışı Artun'un (2013) şu sözleriyle ortaya konulabilir: "Baudelaire'in zaman kavrayışı, modernitenin zıtlıklarını sergiler. Yaşanan her an, hemen ardından sona ermek zorundadır. 'Şimdi', hemen ardından 'geçmiş' olacaktır. Dolayısıyla modernite 'en yeni antikite'den başka bir şey değildir. 'Yeni' de, şimdi yenidir, şimdi eski" (s.46). Dolayısıyla, *şimdi* zamana yayılmanın hem geçmişi hem geleceği konu edinebilmenin olanağı olarak paradoksal bir faaliyet alanı ile güncelliği betimler.

Foucault bu bağlamda gerçekleştirilen pratiklerin *ironik* oluşunu vurgular çünkü *şimdiyi kahramanlaştırma* istenci *şimdi* ile garip bir bağ kurar. Foucault'nun (1984/2016c) ifadesi ile "Baudelaire'ci modernlik, gerçek olan şeye gösterilen aşırı dikkatin, aynı zamanda hem bu gerçekliğe saygı gösterip hem de ona tecavüz eden bir özgürlük pratiğiyle karşı karşıya geldiği bir uygulamadır" (s. 183). Başka bir deyişle, *şimdi* onu not etmek üzere dönüştürücü olmayan bir merak ya da muhafaza edilip bir tür kutsallığa eriştirilecek bir moment dahilinde modernliği ifade etmez. *Şimdinin* aktif bir dönüşümü sağlandığı sürece, modernin hem onu yücelten hem de onu dönüşüme uğratan ironik tutumu ortaya serilmiş olur. Öte yandan, *şimdinin kahramanlaştırılması* zorunlu olarak ironiktir aksi takdirde evrensel yapılara duyulan nostaljik bir girişim yahut akıp giden zamanı kutsallaştırmak üzere onu muhafaza etmek gibi boş bir çabadan öte olmayacaktır (McCall, 2010, s. 143). Bu ironi, yeniye söz konusu edebilmenin gerekliliği olarak addedilebilir.

*Şimdiyi kahramanlaştırma*, *şimdi* ile kurulan bir ilişkiyi ifade ettiği gibi kahramanın kendisiyle kurduğu ilişkiyi de ifade eder. Bu sebeple, Foucault (1984/2016c) için bu "gönüllü modernlik tutumu vazgeçilmez bir aetiklikle bağıntılıdır" (s. 183). Bunun

sonucu olarak, modernlik karmaşık bir sürecin faili olmayı gerektirir. Baudelaire (1863/2013) bu faili şu şekilde betimler:

İşte gidiyor, koşuyor, arıyor. Peki ne arıyor? Benim resmettiğim şekliyle bu adamın, büyük insan çölünün ortasında durmaksızın gezen, canlı imgelem gücüne sahip bu yalnız adamın, basit bir flâneurden daha yüksek bir amacı, rastlantıların getirdiği uçucu zevklerden daha genel bir hedefi vardır kuşkusuz. O, modernite adını vereceğim şeyi aramaktadır; buna modernite diyorum, çünkü zihnimdeki düşünceyi ifade edecek daha uygun bir sözcük bilmiyorum. O, modernite adını vereceğim şeyi aramaktadır; buna modernite diyorum, çünkü zihnimdeki düşünceyi ifade edecek daha uygun bir sözcük bilmiyorum. Bu adam, modadan, tarih içerisinde barındırabileceği her türlü şiirselliği devşirmekte, geçici olandan ebedî olanı damıtmaktadır. (ss. 213-214)

Foucault, Baudelaire bağlamında *şimdi* ile kurulan ilişkinin *kahramanlaştırılmasına*, bu ediminin ironikliğini gösteren estetik bir pratiğin eşlik etmesi bakımından önem atfeder. Foucault için *şimdinin kahramanlaştırılması*, *şimdinin dönüştürülmesi* olanağını ihtiva etmek bakımından önemlidir çünkü bu deneyimlenen şeyin gerçekliği ve özgürlük arasındaki ilişkinin pratik alana taşınması demektir. Böylelikle bu modern *ethos*, *şimdiye* onu dönüştürerek gönüllü bir katılımın özgürlüğü olarak pozitif bir belirlenime sahiptir (McCall, 2010, s. 142). Beri yandan, Baudelaire'in *şimdiyi kahramanlaştırmaya* yönelik eğilimi ne zamana uygunluk bakımından bir modayı takip etmeyi ne de deneyimlenen *şimdisi* geçtiğinde onu sabitleyip kutsallaştırmayı ifade eder. Bir bakıma bu tavır, *şimdide* yatan *zamansız* ya da zamandışı olana değer vermektir. Bu tutumun özgürlük pratikleri bir yandan sınırları belirginleştirirken, öte yandan onların üzerinde dönüştürücü bir faaliyette bulunur. *Şimdi*, *zamansız* olanla birlikte yok edilmez daha ziyade güncel oluş hâline dönüştürülür. Güncellik, *şimdide* düne nazaran hangi farkların ortaya koyulabileceğinin hayali ve onun pratiğe geçirilişidir. *Şimdiye* karşı bu yaklaşım aynı zamanda öznenin kendine yaklaşımında kaçınılmaz olarak bir *asetizmi* ortaya koyar öyle ki burada söz konusu olan, kişinin özne olarak belirli bir sınırlılıkta kendini keşfinden ziyade güncel pratikleriyle birlikte söz konusu olacak öznellik sürecinde kendini yeniden kurması ve yapılandırmasıdır. Bu yüzden Foucault için sanatsal bir tarzın önceliğine, bu bağlamda Baudelaire'in tarzı gibi bir tarza, modernitenin bu tutumunu ifade etmek üzere başvurmak yerindedir.

Foucault için politik olana dair belirlenimde anti-stratejik olmak, modernitenin bu *ethosunun* artistik tavrı ile eş değerdedir. Bu bakımdan *şimdi* ile kurulan bu tarz bir ilişki, kendilik pratiklerinin vasıtasıyla temelde hem tarihsel hem ontolojiktir. Buna bağlı olarak, *şimdinin* bu tarz bir ontolojisi ile beraber politik bir alan açılır (Djaballah, 2013, s. 277). O hâlde söylenebilir ki, Foucault için *şimdinin* ontolojisi, Baudelaire'in oluşturduğu bağlamdaki gibi, güncel ve dolayısıyla öznel pratikleri ile birlikte estetize bir özne yani tarih vasıtasıyla yeniden kurulabilir bir özne gösterir.

Foucault, Baudelaire ile birlikte aydınlanmanın revize edilmiş bir özne versiyonunu sunar. Bu bir bakıma düşünce ile aksiyonun bir aradalığında, hem akli hem bedeni eleştirel bir tutumun parçası yapmaktır. Yine de Foucault'nun Baudelaire ile birlikte sunduğu bu özneyi, tarihsel ve estetik pratikleriyle yeniden kurulabilir olduğunu göstermesinin, onun düşüncesi adına önemli olduğunu not düşmekte fayda var. Bu bakımdan güncellik pratikleriyle birlikte söz konusu olacak öznellik deyimlerine verilen öncelik, ilkin, özneyi evrensel ve zorunlu olarak geçerli yapılara tabi kılmaktan çıkarır. Öznenin evrensel olmayan ve olumsal yapısını, tarihsel bir ontoloji zemininde yeniden kurulabilirliğini gösterir. Bu açıdan, *şimdinin* olumsuzluğuna karşı hiçbir ön kabul ile yüklenmemiş olmak yani herhangi bir ön belirlenime sahip olmamak, *bizim* deneyimlediğimiz sınırların hem analiz hem de değiştirilmesi bakımından bir olanağı açmaktadır. Burada söz konusu olan özgürlük deneyimi, evrensel bir kaidenin berisinde gerçekleşmez. Daha ziyade estetik bir öz yaratım yahut dönüşümün temelinde gerçekleşen özgürlük deneyimi söz konusudur. Özerklik bu anlamda, özgür varlıklar olarak yeni kendilikleri söz konusu edinen kendi üzerimizdeki çalışma dahilinde gerçekleşir (Seppä, 2004, ss. 7-8). İkinci olarak Foucault, aklın dayattığı zorunlu sınırlamaların duyulur bir merkezi olarak bedeni ön plana koyar. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, beden her türlü limitleri deneyimleyen ve onu test edip değiştirmek üzere hem eyleyen hem de üzerinde eyllenen olmak üzere ayrıcalıklı bir konuma yerleştirilir (Seppä, 2004, s. 8). Son olarak, öznenin kendini yeniden inşa ettiği süreçlerdeki aldığı aksiyona bağlı bir noktayı daha ifade etmek gerekir. Foucault, Baudelaire'in çizgisine daha yakın olarak eleştirinin, beden vasıtasıyla estetik bir ifadesini *Aydınlanma* tutumunun ek bir parçası yapmak ister (Seppä, 2004, s. 8). Bu fikirde Baudelaire'in *dandy* olarak çağırdığı tutumun etkisi kayda değerdir.

Baudelaire'in metninde *dandy*, hem bir yaratıcı hem de kendi sanatının bir nesnesi olarak yer alır. Onun estetik pratikleri kendi bedeni üzerindeki faaliyetiyle duyulur alana katılır, öyle ki onun bedeni sanatın cansız değil canlı bir formu ve *şimdi*yle ilişkisi süregelen ve değişken olarak sınır refleksini her an ortaya koyabilecek bir sanat eseri formudur (Seppä, 2004, s. 6). Beden bu şekilde hem yaşamın sanatsal bir formu hem de bu formun kaynağı olarak ele alınır. O hâlde *dandy*, tarihselliği ile beraber kendi bedenini sanat eseri formuna dönüştürecek bir ham madde olarak gözetir (Seppä, 2004, s. 6). *Dandy*'nin girişimleri tutkunun ve çıkarsızlığın bir sonucu olarak kendi tarihsel *şimdi*sine göndermede bulunarak, kendini bir sanat eseri formunda yeniden yeniden yaratmaktadır. Dolayısıyla, Baudelaire için modern sanat hem dilde hem de temsil kiplerinde sürekli bir yenilik öngörür.

Foucault ve Baudelaire için gönüllü olarak seçilmiş bir eleştirel tutum, modern öznenin zorunlu sınırlamalar dahilinde deneyimlediği kendisine yahut *şimdide* deneyimlediği öznenin kimliğine tepkisinin olmazsa olmazıdır. Bu bakımdan Foucault, Baudelaire ile birlikte estetik pratiklerin tutku ve trajedi zemininde *şimdiye* verilen bir reaksiyonunu öngörür (Seppä, 2004, s. 8). Başka bir deyişle, hakikatin keşfini yapacak bir zihin olarak öznenin daha ziyade Baudelaire'in (1863/2013) yeniden kurulabilir öznesinin, "canlı imgelem gücünü" kendi bedeni üzerindeki pratiklerle gerçekleştirecek olan "büyük insan çölünün ortasında" duran "yalnız adam" olduğu söylenebilir. (ss. 213-214). Diğer bir deyişle, kendi konumunun hakikatini kurmaya çalışan bir beden olarak insan. Bu noktada hakikatin olumsal yapısını güç ilişkileri içerisinde konu edinen bir yaklaşıma sahip olan Foucault, *şimdide* kendi hakikatinin kurulmasını öngören güncellik pratikleri ile beraber öznenin yeniden kurulabilir olduğunu gösterir ve bu bakımından politik bir potansiyeli ifade etmektedir.

### 3.2.2. Şimdi ve politika

Foucault için politika, süregidecek ve yenilenecek bir eleştirel tavrın sonucu gerçekleşir. Bu eleştirel tavır nasıl yönetilmemiz gerektiği hakkında değildir. Aksine *şimdide* deneyimlenenden hareketle nasıl yönetilmemiz gerektiğine dairdir. Bu nedenle politika, insanın kendine dair eleştirel bir faaliyetin doğallığında iktidar karşısında gerçekleşen bir karşı konumlanma olarak kendi pratikleriyle kendini yeniden kurmasıdır. Burada karşı konumlanma baskın gücün ya da güçlerin bütünüyle

reddi değildir. Daha ziyade lokal, düzensiz, heterojen dağılım gösteren pratiklerle birlikte, *şimdide* deneyimlenen iktidar ilişkilerinin ve onun dayattığı sınırların değişmesini öngörür (Djaballah, 2013, ss. 269-270).

Foucault, Kant'ı iki geleneğin kesişim noktasında gördüğü metnin önceki kısımlarında bahsedilmişti: hakikat analitiği ve *şimdinin* ontolojisi. Foucault, hakikat analitiğinin salt bilginin meşru sınırlarıyla ilgilenmediğinin aynı zamanda insanlığın bir otonomi tesis etmesi ile ilgilendiğinin hakkını verir fakat bu doğrultuda gerçekleştirilen pratiklerin her zaman teori ile uyuşmadığının da tespitini yapar. Bu açıdan *şimdinin* ontolojisinin, hakikat analitiğinin sağlayacağını iddia ettiği özgürlük ve otonominin değişim adına nasıl başarısız olduğunu gösteren bir gelenek olarak ele alır. Hendricks'in (2008) de ifade ettiği gibi, Foucault için hakikat analitiği bilgi – iktidar ekseninde karmaşık güç ilişkileri kurar. Öte yandan, Kant'ın bir başka metni olan *Was ist Aufklärung?* ile Foucault, *şimdinin* ontolojisini gündeme getirerek sınırlar üzerinde belirginleştirici bir faaliyet ile sınırların değişiminin yolunu açar (Hendricks, 2008, s. 368). Foucault için özgürlük ve otonomi adına *Aufklärung* sürecinin pozitif ve ayırt edici yanı budur. Dolayısıyla öznenin kendine dayatılan sınırların ihlali olarak deneyimlediği özgürlük ve otonomi, öznenin öncelikle kendi *şimdisinde* kendi konumunu tayin etmesini gerektirir çünkü özgürlük ve otonomi ancak bizatihi kendimiz tarafından kendimiz üzerinde yürütülen eleştirel bir çalışmayla birlikte kendimizin sürekli yaratımı ile birlikte somut bir içerik kazanır. Başka bir ifade ile, somut bir içeriklendirilmesi olmadan özgürlük ve otonomiden bahsedilemez. Foucault *Aufklärung* ile birlikte, özgürlük ve otonomi mefhumlarına vurgu yaparken Kant'ın hakikat analitiğinin bir parçası olan felsefesini değil, *şimdinin* ontolojisinin bir parçası olan felsefesini gözetir.

Bununla birlikte Foucault'nun özne anlayışının da Kant'ın özne anlayışından farklılık gösterdiğini tespit etmek gerekir. Bunu açmak gerekirse, Kant'ın *şimdisi* bir bakıma teleolojik bir sürecin parçası olarak iş görür. Daha ileri bir insanlığın kurulumu için *Aufklärung*, insan aklının en yüksek ilkelerini keşfetmek ve bu ilkelerin varlığında özgürlüğü ve otonomiyi tesis etmek bakımından önemli bir süreci ifade etmektedir (Hendricks, 2008, s. 363). Kant için eleştiri, bu sürecin bir parçasıdır. Beri yandan Foucault eleştiriye, *şimdinin* bir parçası olduğu tarihte olumsal olarak ele alır. Bu bağlamda eleştiri, dayatılan sınırların belirginleştirdiği ve değişim olanağını somut bir

şekilde ifade ettiği sürece otonomi ve özgürlük olanağı olarak ele alınabilir (Seppä, 2004, s. 3). Dolayısıyla, Kant'ın otonomisi birlik gösteren evrensel bir toplumun ferdi olarak özneyi gözetirken, Foucault'nun otonomisi birlik göstermeyen, farklı deneyimlere sahip fertlerin bir aradalığındaki toplumda, heterojenlikte ya da homojen olmayışta bireysel dönüşümlerin, engellenemez bir özgürlük ile hayata geçirilmesi ile ilgilenir. Bu yüzden Foucault için birisinin kendi özgürlüğünü deneyimlemesi, edimlerinin evrensel metafizik ilkelere bağlı bir uygulamasını değil, kendi tarihselliğiyle birlikte uygulamaya koyacağı pratiklerin değerini gözetmeyi gerektirir. Foucault, Kant (1784/2015) gibi “kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın” (s. 311) uygulamaya koymak hususunu gözetir fakat Foucault'nun burada yönelimi bilişsel yetilerimiz ile keşfedilecek bir özneye değil olumsuzluğu ile birlikte tarihsel olarak analiz edilebilir ve pratikleri ile kendini yeniden yeniden kurulabilir bir özneye yöneliktir (Seppä, 2004, s. 3). Bu bakımdan Foucault için güncel olanda, zorunlu olarak gözükten sınırların tarihsel bir analizi gereklidir. Otonomi bu tür bir eleştirel özgürlüğün pratik edilişi ile birlikte elde edilebilir. Bu yüzden ki, özne Foucault için tözsel ya da buna benzer özellikler taşımamakla beraber tarihselliği dolayısıyla hiçbir şekilde özdeşliği yakalanamayan bir formdur. Politika, öznenin tarihselliği ile birlikte aktörü olduğu süreçlerde özgürlük pratikleri ile beraber iktidar ilişkilerinde yeniden yeniden form ya da konum alışının adıdır (Foucault, 1984/2016d, s. 234). Bu bağlamda öznenin *ethosunun* kendi pratiklerini *aisthesis* zemininde anlamak, *şimdiye* dair gösterilen bu tutumun politik potansiyelini ifade eder.

Foucault'nun ifade ettiği bu *ethos*, *şimdide* deneyimlenen sınırlara dair bir ele geçirmeyi ve dönüşümü öngörür. Foucault özelinde *şimdiye*, *şimdinin* bir parçası olmayı eklemlendirmek olarak ifade edilebilecek bu tutum Nietzsche *zamansızının*, değerleri hem gözetip hem de onları dönüştüren tavrına büyük oranda benzerlik gösterir. Foucault'nun *şimdinin* bir ontolojisi olarak ifade ettiği bu eleştirel tutum, hem devam eden bir süreç hem de bu sürecin içerisinde bir yeninin yaratımı olarak yerini bulur (Hendricks, 2008, s. 362). Bu açıdan Foucault'nun önerdiği *ethos*, *şimdide* deneyimi belirleyen olumsal limitlerin belirginleştirilip, değiştirilmesidir. Foucault için bu *ethos* evrensel bir zeminde düşünülmemelidir aksi takdirde limitlerin deneyimleyicisi olan bireyler arasındaki farklılıklar ihmal edilir. Foucault, *şimdide* ikamet eden her öznenin kendi konumu dolayısıyla deneyimlediği hakikate karşı hem



bir eleştirel tarzı hem de bir yaratıcı tarzı konu etmektedir (Seppä, 2004, s. 3). Bu, bir bakıma bütünsel bir mantık yerine heterojen bir mantığı işlevselleştirmenin olanağı olarak anlaşılmalıdır. Mantığın bu şekilde çoğullaştırılması Seppä'nın (2004) ifade ettiği gibi "her şey kabul" bir anlayış değildir daha ziyade deneyimin yeniden şekillendirilebilme olanağının *bir* altında eritilmesine karşı zorunlu bir tutumdur. Bu anlamda evrensellik, *bizim* tarihsel varlıklar olmamıza karşın tarih tarafından hapsedilmiş gibi düşünmemize sebebiyet vererek değişimin gerçekleşebileceği bütün olanaklardan vazgeçmek anlamına gelir, ki bu da karmaşık güç ilişkilerinin söz konusu olduğu bir problematik adına hiçbir şey söylemez. Bu sebeple Foucault'nun önerdiği *ethos*, *şimdinin* zemininde spesifik bir yer ve zamanı analiz etmekle birlikte değişimin olanaklarını ortaya seren topolojik bir yaklaşımdır (Hendricks, 2008, s. 368). Bu yaklaşım, politika adına anlamlı bir hareketliliğin takibini sağlar.

Foucault için politika, etik pratikleri ihtiva etmelidir, yani deneysel bir tavır ortaya konmalıdır. Bir not düşmek gerekirse, Foucault'nun (1984/2016h) filozofa olan yaklaşımı da bundan bağımsız değildir; ona göre bir filozofun politik tutumu fikirlerinden ziyade onun *ethosunda* aranmalıdır (s. 271). Foucault (1984/2016h) *ethosu* Antik Yunan'daki anlamına istinaden olma ve davranma biçimi olarak ele alır çünkü ancak bu yolla ortak deneyim alanında "öznenin olma kipi" gösterilebilir (s. 228). Başka bir ifade ile, Deleuze ve Guattari'nin (1991/2017) yorumuna istinaden, *şimdide* olmaktan çıktığım şeyi ve aynı zamanda güncel olarak hâline gelmekte olduğum şeyi göstermek ancak *şimdide* kendimle kurduğum özel bir ilişki kipini imleyecek *ethos* ile mümkündür (s. 113). O hâlde Foucault'nun betimlemiş olduğu bu *ethos* aynı zamanda bir pratikler meselesidir ve Foucault için her pratik özgürlüğü olumladığından, politika özgürlük pratiklerinin duyumsanabilir alana verilmesi olarak anlaşılmalıdır. Foucault'ya göre özgürlük, iktidar ilişkilerinin söz konusu olduğu her yerde mevcuttur ve iktidarın işleyişinin yegâne koşulu budur. O vakit sorun, özgürlüğün bir *ethos* dahilinde nasıl gerçekleştirileceğini konu etmek olmalıdır, ki bu da en basit anlamıyla *benim* kendim ile, konumum ile kurduğum ilişkinin yeniden ele alınması olarak *şimdiye* ya da *şimdinin* bir ontolojisine yapılan vurgunun önemidir (Keskin, 2016b, ss. 21-22). Foucault (1984/2016d) için "özgürlük, etiğin ontolojik koşuludur. Ama etik, özgürlüğün aldığı düşünülmüş biçimdir" (s. 225) ve bu yüzdendir ki özgürlük pratiklerinin hangi tarihsel koşullar altında zamanı yeniden

düzenlediği *şimdide* tespit edilebilecek bir *ethos* betimler. İktidar mekanizmalarına tabi bedenlerin bir *ethos* dahilinde özgürlük pratikleriyle birlikte bu mekanizmaya konu olan ilişkilerin yeniden düzenlenmesi olanağı, iktidarın dinamik ve heterojen bir yapı olduğunun gösterimidir çünkü “özgürleşme, gene özgürlük pratikleriyle denetlenmesi gereken yeni iktidar ilişkilerine kapıyı açar” (Foucault, 1984/2016d, s. 224). O hâlde politikaya dair birlikli yahut bütünselleştirici temalar daima sınırlı kalmaya mecburdur çünkü bu tür pratiklerin homojen olmayışı karşısında teşhis edilebilecek bariz bir durumdur bu.

Bu noktada sınırlı kalmaya mecbur bütünselleştirici temalar ile *asetik* pratik heterojenliğini karşı karşıya getirmenin bir başka yolu olarak, Foucault’nun entelektüelin politik işlevine dair düşüncelerine değinmek uygun olacaktır. Foucault, entelektüelin politik işlevine dair düşüncelerini hakikat ile ilişkide sunar. Hakikat, Foucault için politikanın anlaşılmasında vazgeçilmez bir unsurdur fakat Foucault’nın kavradığı şekliyle hakikat geleneksel hakikat anlayışına uygun değildir. Foucault (1976/2016f) hakikati ve hakikat rejimini şu şekillerde anlar:

‘Hakikat’, sözcelerin üretimi, düzenlenmesi, dağılımı, dolaşımı ve işleyişi için düzenlenmiş bir prosedürler bütünü olarak anlaşılmalıdır. (s. 51)

‘Hakikat’; kendisini üreten ve destekleyen iktidar sistemleriyle ve kendisinin meydana getirdiği ve kendisini yayan iktidar etkileriyle döngüsel bir ilişki içindedir: Hakikat rejimi. (s. 51)

Bu alıntılara istinaden Foucault’nun hakikat anlayışı evrensel ve zorunlu olanı değil, lokal ve olumsal olanı imlemektedir. Foucault hakikati, öznenin kendi yerel deneyiminin üzerinde işleyen mekanizmaların yapısını ifşa eden ve bu vasıtayla karmaşık güç ilişkileri betimleyen topolojik bir yaklaşımda ele almaktadır. Bu bakımdan iktidarın hangi ilişkilerde üretildiğini tespit etmek, bu ilişkilerin değiştirilebilmesi olanağını ortaya getirmek bakımından politik bir potansiyeli ifade eder. İktidarın konumlara dair hakikati düzenlediği ilişkilerde, *şimdide* bir çatlakın adı olarak *zamansız* vardır. Bu çatlakta iktidar ilişkilerinin belirlediği hakikat, yerel ve öngörülmeleyen hakikatlerin eklemlendirilmesi yoluyla iktidar ilişkilerinin yeniden düzenlenmesi söz konusu olur. Buna istinaden, iktidar ile hakikatin ilişkisel olarak betimlendiği bir *topos* üzerinde yeniden bir düzenlemenin söz konusu edilmesi

bakımından politika, güncellik pratikleriyle yani *zamansız* ile yakından ilişkilidir. Mevzubahis *topos* hakikat rejimini betimlemektedir. Tarihsel olarak kurulmuş öznenin bu *topos* üzerindeki tayini olarak kimlikler veya bireysellikler, öznelleşme süreçleri ile birlikte yeniden tayin edilebilir. Bu *topos* dahilinde güç ilişkilerini konu edinerek iktidar ve konumların hakikatini ortaya sermek mümkündür. Yine bu *topos* dahilinde bir hareketliliğin adı olarak politik olanı teşhis etmek mümkündür. Bu topolojik yaklaşım ile birlikte, *şimdide* kendi konumunun iktidara konu edilmeyen hakikatini dolaşıma ya da ilişkilere dahil edip *zamansız* bir fail olarak polemik bir alan yaratma kapasitesi, Foucault nezdinde, entelektüelin politik işlevinde bir kaymayı konu edinmeyi gerektirir.

Foucault entelektüelin politik işlevi söz konusu olduğunda, geleneksel bir cevap olan evrensel entelektüelin karşısında konumlanır. Evrensel akıl zemininde söylemini ortaya koyan evrensel entelektüel tipi, meşruluk derecesini aklın evrenselliğini göstererek edindiği iktidar ilişkilerinde Foucault'nun gözden kaçırmak istemediği detayları kaçırma potansiyeline sahiptir çünkü bu evrensel yaklaşımın bu iktidar ilişkilerinin oluşmasında payı bulunmaktadır. Burada söz konusu evrensel akıl, *Aufklärung* süreci ile yakından ilişkilidir. Evrensel entelektüelin hakikat anlayışının bütünleştirici tutumu, kendisini tek, başka seçeneği olmayan, görecelik göstermeyen bir yapıda deneyimi temellendirmeye, şeyleri düzenlemeye çalışır. Hakikate dair *bir* anlayışının yaşamın olumsuzluğu karşısında tutarsızlık gösterdiği noktaları teşhis etmeyi kendi felsefesinin ana unsurların biri yapan Nietzsche, bu noktada Foucault üzerinde etkilidir. Bu tutarsızlıklar ile yaşamı yozlaştıran ya da ona adil olmayan bir davranışı teşhis eden Nietzsche, yaşamın olumsal akışını onaylayarak ona karşı adil bir tarzı aktif hâle getirmeye çalışır. Bunu kendi çağına aykırı olmak ya da *zamansız* olmak pahasına değişimin bir momenti olarak gözetir. Nietzsche için evrensel hakikat şeyleri bir bütünlük altında ifade edebilmek adına yaşamın olumsal içeriğinden, güç ilişkilerinden soyutlanmış bir hakikattir. Deleuze'ün (1962/2016b) de ifade ettiği gibi “oyşa hakikat olmadan önce bir anlamın ya da bir değer gerçeğe dönüşmesi olmayan hiçbir hakikat yoktur” (s. 130). Şu hâlde hakikat ile olan ilişkinin evrensellik iddiası hep ikincil kalmaya mecburdur, çünkü evrensellik hakikatin olumsal ve rastgelelik barındıran doğasını eritip onu ehlileştiren bir tarzda işlerlik görür. Hakikatin doğruluk ya da yanlışlık ifade etmesinden önce onun anlamını ve değerini soruşturmak, *bizi*

maruz kaldığımız iktidar rejiminin limitlerine götürür. Eleştiri, bu anlamda olumsal bir içerik kazanıp değişimin kapsamı aralar. Dolayısıyla hakikat, aklın kendi güncelliğimizden azade keşfedeceği bir şey olmaktan çıkıp, bizatihi kendimizin dahil olduğu yapılandırılan ve yeniden yapılandırabilen deneyimler dahilinde anlam kazanır.

Bu bağlamda Foucault, güç ilişkileri çokluğunu gözetir. Ona göre güç ilişkileri dahilinde iktidar, her toplumsal ilişkide gözlemlenebilir ve üretilebilir olandır. Bu bakımdan iktidar, deneyime bağlı yer ve zamanın formunu veren ilişkiyel güç prosedürleri olarak her yerdedir. İktidar bir bakıma onu işleyen ilişkilerin *toposudur*. Bu yüzdendir ki politik olan *zamansızdır* çünkü iktidarın form verdiği yer ve zamanın sürekliliğini kesintiye uğratar. Kesintiye uğrama anları, lokal deneyimlerin biricikliğidir. Başka bir ifade ile politika, öznenin kendi deneyimlediği iktidar ilişkilerindeki konumunun ya da hakikatının yeniden yapılandırılması işlemidir. Bu yüzdendir ki Foucault için olası bir politik mücadele bir bütünsellik içerisinde kavranamaz. Daha ziyade, Keskin'in (2016a) de belirttiği gibi “[...] siyasi mücadele çoğul ve yerel olmalı, iktidarın merkezsiz ve çoğul doğasına tekabül etmelidir. Hedefi iktidar zincirinin tekil halkalarıdır” (s. 24). İktidarın merkezi olmayan bir yapı göstermesi sebebiyle politika, topolojik yaklaşım zemininde, kendi deneyiminin hakikatine sahip öznelerin bunu sorunsallaştırması ile heterojen ve çoğul bir mantığı meydana getirmesidir. Dolayısıyla Foucault, iktidar ilişkilerinin topolojik ele alınış biçimine uygun olacak şekilde yeni bir entelektüel tipi önerir: *spesifik entelektüel*.

*Spesifik entelektüel* evrenselliğin değil, yerelliğin bir temsilcisi olarak iş görür. *Spesifik entelektüel* Foucault'nun (1972/2016g) belirttiği şu anlayışı değişime uğratar: “Entelektüel, hâlâ hakikati görmemiş olanlara, hakikati söyleyemeyenler adına, hakikati söylüyordu: entelektüel vicdandı, bilinçti, belagattı” (s. 31). Bir bakıma o hakikati keşfeden bir akıl değil, kendi iktidar ilişkilerinde kendi hakikatini deneyimleyen ve bu hakikati değiştirme kapasitesine sahip bir beden olarak akıldır. Bu bakımdan Foucault (1972/2016g) artık kitlelerin bilmek için evrensel entelektüele ihtiyacı olmadıklarının ve bunu belirginleştirdiğinin altını çizer:

Entelektüeller de bu iktidar sisteminin parçasıdır, onların ‘bilincin’ ve söylemin failleri oldukları düşüncesi de bu sistemin bir parçasıdır. Entelektüelin rolü, herkes hakkındaki ifade

bulamamış hakikati söylemek için 'biraz öne veya biraz yana' çıkmak değildir, entelektüelin rolü, daha çok iktidar biçimlerine karşı, bu biçimlerin hem nesnesi hem aracı olduğu yerde mücadele etmektir: 'Bilginin', 'hakikatin', 'bilincin', 'söylemin' oluşturduğu düzende. (s. 31)

Öyleyse, *spesifik entelektüelin* toplumu şekillendirme yetisi topluma dayatılacak bütünlüklü bir teoriyi ifade etmez. Daha ziyade, belli bir kamusalılıkta kendi deneyiminin hakikatini ifşa ederek özgün bir tartışma alanı oluşturur. Bu alan vasıtasıyla ortaya koyduğu kendi deneyiminin spesifik bilgisi, deneyimlediği ilişkileri yeniden yapılandırabilme potansiyelini taşır. Söz gelişi, Foucault'ya (1973/2016e) göre işçiler zaten ne yaptıklarını entelektüelden daha iyi bilen bir topluluktur çünkü onlar bizatihi kendi deneyimlerini aktarabilmek bakımından hiçbir entelektüelin erişemeyeceği kapsamda bir hakikati ihtiva ederler çünkü "bir entelektüelin bilgisi işçinin bilgisine kıyasla her zaman kısmidir" (s. 42). Bu bakımdan da onların bilgisi vardır ve daha kıymetlidir. Entelektüellerin işlevi yahut yükümlülüğü bu kıymetli bilginin dönüştürücü etkisinin olanaklarını gözetererek, bunu duyulur kılmaktır. Bu noktada tekrar Foucault'ya (1972/2016g) başvuracak olursak:

[...] teori bir pratiği açıklamaz, ifade etmez, uygulamaz; teori bir pratiktir. [...] yerel ve bölgesel bir pratiktir: Bütünleştirici değildir. İktidara karşı mücadeledir, iktidarı en görünmez ve en aldatici olduğu yerde ortaya çıkarmak ve ona zarar vermek için mücadeledir. [...] Bir "teori", bu mücadelenin bölgesel sistemidir. (ss. 31-32)

Teorinin içeriklendirilmesi, bir yerin ve zamanın deneyimine istinaden spesifik bir konunun belirlenmiş sınırlarının sorunsallaştırılmasıyla mümkündür. Bu noktada Foucault *spesifik entelektüel* önerisinde, Kant'ın yaptığı ikili ayrım olan aklın özel kullanımı ile kamusal kullanımının bir tesiri olduğunu gözlemek mümkündür. Foucault'nun (1984/2016c) bu ayrımdan hareketle yaptığı şu teşhisi hatırlatmakta fayda var: "gerektiği kadar itaat edildiği sürece, dilediği kadar düşünme hakkı" (s. 178). Foucault, *spesifik entelektüel* önerisi ile birlikte bu teşhisi benimsemiş gözüktür çünkü *spesifik entelektüel* bir disiplin ya da kurumun çalışan bir dişlisi olduğu sürece tabi olduğu hakikat rejiminin dayattığı sınırları belirginleştirip, onları değiştirme olanağını yani *sınır – tutumu* faaliyete dökebilir. Onun politik işlevi bu şekilde yürür. O, kendi hakikatinin sınırlarını belirginleştirip, değiştirme olanağı ile politik faaliyetinin hem faili hem de kendisine dayatılan tarihsel sınırlamalarla malzemesidir. Politika, öznenin kendi hakikati üzerindeki bu faaliyetinin öngörülemez yanı olarak

*zamansızdır*. Bu yerellikte kendi *şimdi*sini, başka *şimdiler* olarak yeniden kurmaya çalışan bir fail olarak, güncellik pratikleri ile politiği meydana getirir. Bu politik süreç evrensel bir mücadeleye değil, yerel bir mücadeleye tekabül eder.

Foucault için evrenselin sözcüsü olmak, entelektüeli herkesin bilinci ve vicdanı gibi davranan bir kişi konumuna koyar. Bu entelektüel tipi, kendini iktidar ile olan ilişkisinde evrensel hakikatin sözcüsü olarak zorunlu bir kontrast beraberinde sunar. Daha açık bir ifade ile evrensel entelektüelin yaklaşımı, hakikat ve iktidarı birbirinden ayrı iki zıt kutup gibi gösterir. Öte yandan Foucault, iktidar ve hakikati dönüşlü bir ilişkisellikte ele alır (Keskin, 2016a, s. 26). Bu bakımdan Foucault (1976/2016f), zorunluluk dahilinde sunulan hakikatin bütünleyici iddiasına şüphe ile yaklaşır çünkü bu türden bir tavır olayların çeşitliliği ve olumsuzluğu karşısında hep sınırlı kalacaktır (s. 46). Foucault daha ziyade bir konumu işgal eden ve bu konum vasıtasıyla kendi deneyiminin hakikatinin başkalarıyla olan ilişkisini ortaya seren, *topolojik* bir yaklaşıma sahip olan *spesifik entelektüel* tipinin önemini vurgular. Bu vurgunun altında yatan temel sebepler Foucault'nun (1976/2016f) hakikate olan yaklaşımında bulunabilir:

[...] 'hakikat', keşfedilecek ve kabul edilebilecek hakikatler bütünü değil, doğru ile yanlışın birbirinden ayrıldığı ve doğruya spesifik iktidar etkilerinin yüklendiği kurallar bütünüdür. (s. 51)

Söz konusu olan, hakikati her türlü iktidar sisteminden kurtarmak değil [...] hakikati üreten siyasi, ekonomik ve kurumsal rejimi değiştirmektir. (s. 52)

O hâlde *spesifik entelektüel*, işgal ettiği konumdaki iktidar ilişkilerini yeniden düzenleyebildiği ölçüde bir politikanın aktörü olacaktır, bu yüzdendir ki onun politik hakikati “ne iktidarın dışında ne de iktidardan yoksun”dur (Foucault, 1976/2016f, s. 49). Bir bakıma *spesifik entelektüelin zamansız* aktı, mevcut iktidar ilişkilerinin zamana uygun düşen perspektifine ihtiyaç duyar.

Foucault'nun *spesifik entelektüele* dair söyledikleri de gözetilecek olursa, betimlediği etik pratiklerin heterojenliği meydana getirmesine istinaden politikaya olan yaklaşımı anti-stratejiktir. Politik ve estetik bir faaliyetin alanı olarak *şimdi*, öznenin kendi etik pratikleri vasıtasıyla olumlandığı tarihsel bir zeminde işler. Bu pratiklerin *zamansız* bir karakter göstermesi, limitlerin belirginleşmesi ve değiştirilmesi adına Foucault'nun

*sınır-tutum* olarak ifade ettiği tavrın bir içeriğidir. Zamanın teleolojik aktığı varsayımına kesikler atan *zamansız* olaylar, insanlık için zamanın biçimini evrim yahut sürekli bir gelişim olarak değil de tarih olarak ortaya serer (Foucault, 1979/2016a, s. 298). Bir bakıma tarih, özgünlüğünü *zamansız* olaylara ve aktörlere borçludur. Bu yüzdendir ki Foucault (1979/2016a) politika anlayışında “iktidarın karşısına daima aşılabilir yasalar ve kısıtlanmaz haklar çıkarmak” (s. 298) gerekliliğini vurgular. Başka bir ifade ile, Nietzsche’nin de gösterdiği gibi, *zamansızın şimdide*, geçmişini dönüştürüp gelecek kılacak olan yasa koyucu tavrına ihtiyaç vardır. Geçmişini, *şimdide* konu edinmenin bir tutumu olarak *zamansız*, geçmiş üzerindeki yaratıcı edimiyle bu gerekliliği içeriklendirmenin olanaklarını açar.

Foucault için *şimdinin* tarihsel analizi var olan limitleri açık eder, açılan limitler saldırıya da açılır. Güncellik sürecinin başlangıcı bu şekilde söz konusu olur. Burada saldırıdan kasıt, Foucault’nun bahsettiği *asetik* pratikler ile öznenin kendi konumu dahilinde deneyimlediği sınırların değiştirilmesi anlamında ele alınmalıdır. Bu, *şimdiki* hâle bir fark koyma süreci olarak değişimi yani güncelliği belirler. Bu bakımdan güncellik deneyimi, çağdaşın estetik ve politik potansiyelinin özgün bir şekilde faaliyette oluşudur. Foucault bağlamında güncellik, başka *şimdileri şimdide* estetik ve politik bir karakteristikle konu eder. *Şimdi* ile *şimdi-olmayan*ın üst üste bindirilmesinde güncellik deneyimi, özgün bir çağdaşlık deneyimidir. Çağdaşın, ortak deneyim alanında gerçekleşen bu politik faaliyeti estetik boyutuyla başkaları için de teşvik edici bir yön sunar. Çağdaş, ilişkiler dahilinde deneyimlenen iktidarın zamana formunu verdiği yerde, zamana yeniden form vermek üzere iktidarı malzeme edinir çünkü tam da iktidar zaman form verebildiği için ona yeniden form vermek mümkündür. Öyleyse değişim, her hâlükârda iktidara ve buna bağlı olarak zorunlu sınırlamalar biçiminde yöneltilmiş kendiliklere bağlıdır. Güncellik pratikleri dahilinde ortaya konacak farkın, değişim olarak hissedilebilmesi için böyle normatif bir zemine ihtiyaç vardır ki ona tanıklık edecek olan kişilerce değişime dair gözlemlenebilir bir örnek teşkil etsin (Hendricks, 2008, s. 370). Değişimin *şimdi* ve buradılığı eş ifade ile güncelliği, ona tanıklık eden seyircide, tıpkı devrim olayında söz konusu edildiği gibi, bir rezonans yaratmalıdır. Bu rezonans, güncelliğin estetik ve politik potansiyelini ifade eder. Dolayısıyla, Foucault özelinde çağdaşlık deneyimi, güncelliği ile birlikte *zamansız* bir yankının topolojik mantığıdır.





#### 4. RANCIÈRE: İLİŞKİSİZLİK VE ZAMANSIZ

Rancière (2000) için “düşünmek [...] her zaman *yeniden düşünmektir*” (s. 120). Rancière tıpkı Nietzsche ve Foucault gibi, düşüncenin malzemesini yaşama konu olan deneyimler vasıtasıyla edindiğini gözetir. Bu bakımdan Rancière (2000), deneyimlerin şekillendiği ve düzenlendiği sahneler olarak yaşamı ele alır (s. 120). Nietzsche’nin *zamansız* kavrayışının düşünceye kazandırdığı rahatsız edici ve yeniden şekil verici itkisi gözetilecek olursa, Rancière bağlamında bu itkiyi var olan sahnelerin kendisini değiştirme ve yeni sahneler koyma kapasitesi olarak ele almak uygun düşer. Başka bir deyişle Rancière, düşünceye egemen olan güçlerin deneyimleri belirlediği sahnede, bu deneyimleri başka şekillerde yeniden sahneye koyabilme kapasitesi, yani karşı bir gücün faaliyette oluşu olarak özgün bir düşüncenin yeniden düşünmek olduğunu öne sürer. Başka bir ifade ile düşünce, konu edindiği şeyin oluşturduğu kendi referans düzleminde bir kesintiyi ve kaymayı deneyime isnat ederek ifade ettiği sürece, şeylerin düzenin yeniden ele alınışı ve düzenlenişi olarak özgün bir yeniden sahnelemeye ev sahipliği yapar. Bu da en yalın haliyle çağdaşın düşüncesinin, şeylerin mevcut düzeninin yeni bir düzenlemenin sahnelenmesi dahilinde yeniden düşünülmesidir (Rancière, 2000, s. 120).

Rancière (1995/2005) bağlamında çağdaşlığı konu edinmek, ilkin belli bir yer ve zamanda şeylerin düzenleniş şeklini konu edinmeyi gerektirir. Başka bir ifade ile, bir yere dair özgül bir estetiğin sahnelenmiş şeklinin sınırlarını tayin etmek gerekir. İkinci olarak ise, esas olarak çağdaşlık deneyimini ifade edecek olan şey, sahnenin bu estetiğinin kesintiye uğrama anlarını ve yeniden düzenlenişini konu edinmeyi gerektirir. Rancière’e göre şeylerin ilişkisel düzenlenişi dahilinde deneyimlerin özgül estetiğinin kesintiye uğrama anları, *ilişkisizlik* anlarıdır. *İlişkisizlik*, şeylerin olduğundan daha farklı nasıl olabileceğinin yeniden düşünülmesinin ilk adımını sunar (Rancière, 1992/2011, s. 63). Hem bir sınır belirginleştirme hem de bir olanak açma anıdır. Değişimin, bu olanakları değerlendirme süreci olduğu gözetilecek olursa, *ilişkisizlik* anlarının sürdürülmesi ve bu yolla anakronistik bir sürecin sahnelenmesi

gerekmektedir. Nietzsche'nin *zamansız* kavrayışını, Rancière bağlamında bu şekilde konumlandırmak uygun düşecektir. Değişimin, *zamansız*a atıfta bulunarak sahneleme dahilinde ele alınışı, politikanın da kendine özgü bir estetik alanı ifade ettiğini tespit etmek bakımından önemlidir. Bu bakımdan *zamansız*ın topolojik mantığının Rancière ile birlikte özgün bir ele alınışı, çağdaşlık deneyiminin estetik ve politik açılımını mümkün kılar. Bu amaçla, ön hazırlık olarak, Rancière'in *Tarihin Adları* eseri ile birlikte bu çalışmaya itkisini verem Nietzsche'nin *zamansız* kavrayışının irdelemesini yapmak, Rancière'in estetik ve politik yaklaşımının temel kavramı olan *uyuşmazlık* ile birlikte çağdaşlık meselesini değerlendirmek bakımından önem taşımaktadır.

#### 4.1. Tarihin Adları

Rancière, *Tarihin Adları* metni ile birlikte bilginin poetik yapısını ön plana alarak, tarih yazımına dair yeni bir anlayış koyma gayreti içerisindedir. Rancière'in çalışmalarının ana ekseni de gözetildiğinde, bu yeni tarih anlayışı poetik unsurların faaliyetine müsaade edecek şekilde bireyleri, tarih biliminin üstünkörü ima edilen yahut hiç yer verilmeyen objeleri olmaktan çıkarıp, onları tarihin bizatihi faili ve yaratıcısı konumunda ele almayı önerir. Rancière'in bilginin poetik yapısına yaptığı bu vurgu, detay duygusu ya da kaygısı taşımayan bir tarih yazımı olarak bilimsel tarihin atmosferi altında nefesi bastırılmış veya nefes dahi almasına müsaade edilmemiş tekil deneyimlere nefes vermek bakımından uygun bir zemine oturmaktadır (Nikulin, 2013, s. 67).

Nedensellik örgüsü dahilinde, mutlaklaştırılmanın detaysızlaştırılmaya denk düştüğü hikâyeler ile bilimsellik iddiası yüksek bir tarih yazımı, Rancière'e göre, tarihte sesi boğuklaştırılmış, bastırılmış ya da hiç sese sahip olamamış olaylar ve failer bırakır. Bu bakımdan, tarihin nedensellik zemininde okunabilir bir hikâye formundaki sunumları hesaplanabilirlik mantığı dahilinde iş görür. Rancière bu mantığın karşısına, hesaplanabilirlik dahilinde olmayan bir mantığı yani poetik mantığı çıkararak politik olana mahal vermeyi gözetir. Başka bir ifade ile, söz ile şeylerin karşılıklılığında deneyimlenen bir organizasyonun muhafazasını yahut sürekliliğini gözetken bu tür hesapçı bir tarih anlayışının sözü bu yönde kullanmasına karşılık, sesi duyulmaz olanın sesinin söz olmak üzere bu organizasyonun sürekliliğinde kesinti yaratma ve yeniden

düzenleme potansiyelini öne çıkaran bir mantık olarak poetik mantık politikanın olanağıdır. Bu bakımdan Rancière'in politik olana dair çalışmalarında tarih, politik bir sürecin girift yapısının ana kaynağı olarak bulunmaktadır. Dimitri Nikulin'in (2013) vurguladığı gibi Rancière, felsefeye bir görev olarak tarihin hikâyelerinin yaratımında poetik unsurların açığa çıkartılmasını tayin etmektedir, ki evvelinde suskun ya da sessizleştirilmiş olana ses vermek ve böylelikle özgün hikâyeleri ortaya çıkararak yeniden dolaşıma sokabilmenin yolları mümkün kılınsın (s. 67). Bu bölümde, ilkin, zemin teşkil etmesi açısından, söz fazlalığı ve tarih ilişkisi ortaya konulacaktır. Ardından, *ilişkisizlik* ve *zamansız* kavrayışlarının tarih ile ilişkisinde politik bir değeri nasıl ifade ettiği açıklanmaya çalışılacaktır.

#### 4.1.1. Söz fazlalığı ve tarih

Rancière (1992/2011) Fransızca *histoire* sözcüğünün eş sesliliğine istinaden iki anlam tespitinde bulunur. Bu eş sesliliğin birinci yanı, özel bir ada sahip olan figürlerin başından geçen olayların bir art ardalık gözetilerek kayda geçirilmesi anlamını taşır. Bu tarihin en alışıldık kavranışıdır. İkinci yanı ise, bu figürlerin başına gelen olayların bir aktarım formu olarak hikâyesini kapsamaktadır. Rancière (1992/2011) bu anlam karmaşasına istinaden tarihin, olayların ne birebir kayda geçirilmesi olduğunu ne de tamamen kurgusal bir anlatıdan ibaret olduğunu şu sözleriyle imler: “Bir hikâyeden ibaret olmak ya da olmamak belirsizliği, tarihe has bir özelliktir” (s. 27). Bu belirsizlik, tarih yazımının kendini içinde bulduğu bir belirsizliktir. Tarih bilimi, bu muğlaklığın üstesinden gelmek üzere kendisini “hem hikâye olmak, hem de olmamak” bakımından, paradoksal bir yazım faaliyetinin içerisinde bulur (Rancière, 1992/2011, s. 30). Şu hâlde, Rancière için, *histoire* sözcüğünün ima ettiği saklı ayırım, hikâye olarak tarih ve bilim olarak tarih ayırımıdır. Başka bir ifadeyle, herhangi bir tarih yazımı için bilimsel olanın hikâyeye karışmaması adına ifade ettiği sınır, Rancière'in bahsetmiş olduğu eş sesliliğin içerisinde görünmez hâldedir.

Rancière bu ayrımı net bir kutuplaşma dahilinde değil, bu iki ayırımın birbirleriyle ilişkide oluşturduğu bir gerginlik ya da belirsizlik dahilinde ele alır. Bu ele alış Rancière'e göre, tarih biliminin kendi içerisindeki dönüşümünü ifade eder. Buna istinaden, tarih biliminin gücü “hem bilim, hem tarih; hem hikâye-olmayan, hem de hikâye; anlatının ontolojik belirsizliğine bağlı olan, ama genel olarak tarihsel bir

bilimin kendine özgü karakterini koruyan tek şey olarak adları ve olayları birbirine ekleme gücü” olarak ortaya çıkar (Rancière, 1992/2011, s. 33). Başka bir ifadeyle tarih, bilim olma iddiasını bir yandan hikâye formunun sağladığı aktarı olanaklarına, diğer yandan ise bu formun bilimsellik namına sınırlanan bir düzenle birlikte hikâye-olmayan yapısına borçludur. Bu noktada Rancière (1992/2011), tarihin bilimsel yapısının bir gelenek ya da kurumsal bir çatı altında muhafaza edilen değerlere riayete bağlı olarak oluşmadığını, daha ziyade “hikâyelerin doğru ya da yanlış olabilen dilini, doğruluk dili içinde kurmayı sağlayan bir poetika” (s. 34) ile birlikte oluştuğunu öne sürer. Bu bakımdan, Rancière’in incelemesinin odağına *bilgi poetikası* olarak adlandırdığı şeyi, yani bilimin kendi dayanağını hangi anlatı unsurlarının benimsenmesiyle ortaya konduğunun incelemesini alması açıktır. Eş deyişle burada söz konusu olan, bilimin, tarihin doğrusuna denk düşme gayreti içerisinde bilgiyi poetik olarak nasıl şekillendirdiğidir, ki bu da metnin ilerleyen kısımların ele alınacağı gibi estetik ve politika ilişkisinin zeminini oluşturur.

Rancière tarihsel bilginin bu poetik şekillendirilişini *Tarihin Adları*’nda *Kral* metaforu ile izah eder. Krallık ampirizmi olarak ifade edilebilecek bu tarih yazımı, dönemin azametli kişilerinin, yani arkaik olarak kralının, biyografisini ön plana alan tarih yazımı olarak kısaca izah edilebilir (Nikulin, 2013, s. 70). Rancière, kralın tarihçi için metafor hâline gelmesi durumunu kendine konu edinir çünkü kralın metafor olarak ele alınışı poetik olanı davet etmek anlamına gelir. Bu, artık kralın deneyiminin birebir anlatılamayacağına göstergesidir. Başka bir ifadeyle, kralın deneyimlediği zamanın tarihçinin elinde olması, kralın kendine özgü hakikatinin kuşku götürmeyecek bir şekilde anlatılmasını imkânsız kılar. Bu tarihçinin kralı susturması ya da sessiz hâle getirmesi (*devenir-muet*) bakımından kralın ölümüdür. Bu Rancière (1992/2011) için yine bir çift anlamlılığı konu edinmeyi gerektirir: kralın biyolojik ölümünün yanı sıra sessiz hâle getirilmesi. Bu bakımdan kralın ölümü, tarihçinin bir düz anlamlılık dahilinde de ifade etmiş olduğu biyolojik ölümüdür. Öte yandan Rancière’e (1992/2011) göre kayda değer olan şey, tarihçinin onu metaforik olarak ele almasına istinaden sessizleştirilmeye denk düşen, daha ölmeden önce gerçekleşmiş ölümüdür. Kralın azameti, sıradan bir insan olarak tarihçinin elindeki belgeler ve raporlar ile birlikte gerçekleştireceği poetik faaliyete bağlıdır. Bu, kralın ölümü metaforunun tarihçi tarafından poetik içeriklendirilmesi anlamına gelecektir çünkü kâğıt üstündeki

bu kral kendi zamanın hakikatine ya da bir tarihe sahip değildir. Bunlara sahip olan tarihçidir. Rancière'e (1992/2011) göre tarihçi, bu bağlamda Braudel, bunu kralın sözcüğü denizin *bizde* canlandırdığı imgeye yakın bir imgeye sahip olamayacağını beyanıyla yapar (s. 39). Tarihçi, kralın hakikati yerine, *bizim* hakikatimizi, *şimdi*imizi bu şekilde ön plana almaktadır. Deniz, burada tarihçinin parçası olduğu bir toplumun *şimdi*sinde *bizi* sunan hakikatin metaforu olarak ele alınabilir. Rancière'e göre ölüm ve deniz metaforları, hakikatin düzeninde bir yer değiştirmeye tekabül eder. Yani kralın hakikatinin hüküm sürdüğü yerde, Braudel yavan belge ve raporların ötesinde kralı sessizleştirir. Kralın nezdinde hakikate sahip olmayanların hakikatini ve bir sese sahip olamayanların sesini deniz metaforuyla dolaşıma sokar.

Rancière'e göre, kralın metaforik ölümünün kısırtıcı unsuru yaşam fazlalığıdır. Eş deyişle, kralın biçim verdiği hakikate karşı, konuşan varlıkların eşitliğinin deniz metaforuyla dolaşıma sokularak gösterilmesidir. Tarihçinin konuşan varlıkların eşitliği zeminindeki sessiz olana ses veren poetik mantığı *söz fazlalığı* oluşturur. (Rancière, 1992/2011, ss. 50-51). Başka bir ifadeyle, *söz fazlalığı* dolaşıma yeni sözler sokabilme kapasitesinin, birilerine ayrıcalıklı olmadığını kanıtıdır. Poetik mantığın, konuşan her varlığı kapsadığının bir göstergesidir. Poetik mantık, var olan sözlere söz olmayan seslerin katılımının imkânıdır. Bu bakımdan, seslerin ve sözlerin oluşturduğu gürültüde, yeni sözlerin ortaya çıkışı, konuşan her varlığı eşit bir zeminde onaylanmasıdır; seslerin söz olabilme olanağıdır. Var olan sözlere yenilerini katabilme eşitliğinin, konuşan varlıkları kapsayan mantığıdır. Bu bakımdan *söz fazlalığı*, tarih yazımının kendine özgün bir karakteristiğini ifade eder. Rancière, kralın ölümünü ilan eden bu *söz fazlalığı*nın, bilimin kendi meşruiyetini kurma çabası içerisinde ne şekillerde bastırılmaya ve düzenlenmeye çalışıldığının tespitini yapmaya koyulur çünkü *söz fazlalığı*nın aşırılışması, Rancière'in (1992/2011) deyişiyle, "tarihçinin sözünün ciddiyetine meydan okur" (s. 52). *Söz fazlalığı* konuşan varlıkların eşitliğinin bir gösterimi olarak, sözün ayrıcalıklı sahiplerinin konumlandığı düzen ile bir çatışma içerisindedir. Sözün ciddiyetini bu düzenin içerisindeki konumuna, yani yerliliğine bağlı olarak ifade eden tarihçinin mantığı, *söz fazlalığı*nın aşırılışmasını bir tehdit olarak görür. Dolayısıyla *söz fazlalığı*nın aşırılışması, konuşan varlıkların eşitliğini onaylamayan bir mantıkça *yersiz söz* olarak tayin edilir (Rancière, 1992/2011, s. 52).

*Söz fazlalığı*nın bu şekilde düzenlenişinin ön plana alındığı noktada, *yersiz sözün* tespiti tarihçi için önemli hâle gelir.

Rancière, *yersiz sözün* tespiti ile uğraşan iki metni kendine konu edinir: biri Tacitus tarafından kaleme alınan *Annales* (Yıllıklar), diğeri ise Alfred Cobban'ın kaleme aldığı *The Social Interpretation of the French Revolution* (Fransız Devriminin Toplumsal Yorumu). İlk *Annales* ile başlamak gerekirse Tacitus, Augustus'un öldüğü, Tiberius'un henüz tahta çıkmadığı olgusal olarak gösterilebilir bir boşlukta Percennius adında bir tiyatrocuyu lejyonlar arasındaki sıkıntıları dile getirmek üzere konuşturur. Percennius'un sözleri *yersizdir*, çünkü söz almak adına hiçbir meşru hakkı bulunmamaktadır. Bu bakımdan, Percennius'un *yersizliği* sözlerinin içeriğinden bağımsızdır. Hiçbir meşru konuma sahip olmayan bu figürün, tarihsel bir olayı açıklamaya yeterliliğinin olmadığı düşüncesiyle tarihçi, onu "bir toplumun derinliklerinde işleyen tarihsel bir hareketin semptomatik temsilcisi olarak" ele almaz (Rancière, 1992/2011, s. 54). Oysa Rancière, Auerbach'ı kendine referans edinerek, Tacitus'un içinde bulunduğu çelişkiyi ifade eder: Bu çelişki Tacitus'un *yersiz* olanı imlemek üzere ona verdiği yerdir. Rancière, bu çelişkinin Tacitus'un konuşan varlıklar arasındaki eşitliğin bir örneğini sunduğuna dikkat çeker. Biraz daha açmak gerekirse, Percennius'un *yersiz söz* olarak *söz fazlalığı*, tarihin hakikati dile getirmek adına meşru bir konumda olmadığını düşündüğü bir figürün, hakikati dile getirebilme potansiyelini ifade eder (Rancière, 1992/2011, ss. 56-58). Bu potansiyelin ilkesi, konuşan varlıkların eşitliğidir. Rancière'in (1992/2016c) şu sözlerine istinaden, "söz ediminde içerilen eşitlikçi mantık" ile "toplumsal bağda içkin eşitsizlikçi mantık"ın karşılaşma anıdır burada söz konusu olan (s. 98). Tacitus, Percennius'a sahip olmadığı yani payını almadığı bir konumu vererek ona tarihsellik kazandırıp bu şekilde yıkıcı bir söz söyleme edimi örneği sunsa da, eşitlikçi ilkenin etkin yani dönüştürücü bir faaliyetinden bahsetmek mümkün değildir. İlkesel olarak eşitlikçi varsayım eylemde kendine özgün ve kendi kendini yeniden başka şekillerde sunabilen ve bu şekilde eşitlik telakkisinin mevcut olduğu organizasyonda, daha ileride *polis* olarak ele alınacak olan organizasyonda, eşitsizliği gösterebilen bir güç olmalıdır. Aksi takdirde bu ilkenin fiili etkililiğinin gösterilmesi mümkün değildir (Rancière, 1992/2016c, s. 60). Eş deyişle, eşitlikçi varsayımın güdümünde ortaya konacak yaratıcı bir tavrın hem bu ilkeyi hem de eşitsizliği olgusal olarak gösterilebilir kılması gerekmektedir. O halde

bu noktada Şu ayırdı yapmak gerekir: İlkesel olarak eşitlikçi varsayım, kendisini detaylandırarak faillerin deneyimi ve yaratıcı tavrı olmadan eşitlikçi bir mantıĝa işaret etmez. Bu bakımdan Percennius örneĝi ilkesel düzeyde eşitlikçi varsayımı ve mevcut eŐitsizliĝi detaylandırır. Öte yandan bir sürece yani bir deĝiŐime işaret etme bakımından eksik kaldıĝından eşitlikçi mantıĝı detaylandırmakta yetersiz kalır. Ayrıca, bu ilkenin evrensel geçerliliĝinin gösterilmesi, ancak eşitlikçi mantıĝın deneyimlendiĝi yani detaylandırıldıĝı süreçte mümkündür.

Percennius örneĝinin gösterdiĝi gibi, konuşan varlıkların eŐitliĝi ile birlikte Rancière için *söz fazlalıĝı* olarak *yersiz söz*, söylem düzeninde yıkıcı ve konumların yerlerini deĝiŐtiren bir potansiyelin ifadesi olarak ele alınabilir. Rancière, sözlerin mevcut düzendeki *yersizleşmesinin* mükemmel örneĝinin devrim olayı olduĝunu öne sürer. Bu nedenle Fransız Devrimi'ne özel bir yer verir çünkü devrim sözlerin *yersizleştiĝi* bir süreçtir. Devrim, sesi bastırılmış olanın dolaşıma söz olabilecek daha fazla ses dahil edebilme kapasitesinin deneyimini, sözlerin *yersizleştiĝi* bir süreç olarak sunar. Başka bir ifadeyle, devrim zamana sahip olmayanların poetik faaliyetiyle birlikte zamana sahip olma teşebbüsünde bulunduĝu bir olaydır. Bu açıdan, Rancière (1992/2011) için “ifadedeki uygunsuzluk aynı zamanda farklı zamanların uyumsuz olarak üst üste bindirilmesi demektir” (s. 59). Dolasıyla devrim, sözün *yersiz*, olayların anakronik yani *zamansız* olduĝu bir sürecin kendisidir. Bir sonraki bölüm bahsedilen bu sürecin açıklaması olarak Rancière'in Alfred Cobban'ın *The Social Interpretation of the French Revolution* eserinin eleştirisi ile birlikte ortaya koyduĝu izlekte ilişkisizlik ile *zamansız* ön plana alacaktır.

#### 4.1.2. İlişkisizlik ve zamansız

Rancière Alfred Cobban'ın *The Social Interpretation of the French Revolution* eseri ile birlikte, tarihçinin rolündeki bir deĝiŐikliĝi vurgular. Tarihçi bundan böyle olayların aktarıcısı olmakla kalmayıp, aynı zamanda onları *yorumlama* görevini edinir. Rancière için bu, bir temkinlilik dahilinde karşılanmalıdır çünkü yorumun olayları bir zemine oturtma çabası olay dışında bir açıklamanın yani olay-olmayanın olaya eklenmesi anlamına gelir. Brian Whitener'in (2013) de tespit ettiĝi gibi, Rancière'e göre yorum bu şekilde olayın kendi önemini bertaraf eder çünkü olayın mevcut hakikati, haricî bir açıklamaya ihtiyaç duymaz (s. 2). Olayın kendi hakikati, olay-

olmayana başvurarak açıklanamaz fakat tarihçinin *yorum* dediği şey bunu gözetir. Cobban, Fransız Devrimi özelinde ortaya koyduğu *yorum* ile *yersiz sözün*, başka bir ifadeyle *söz fazlalığı*nın tespitini yapar ve sonra da bu *söz fazlalığı*nı bertaraf etmek üzere *yoruma* başvurur (Rancière, 1992/2011, ss. 60-61). *Yorum*, devrimin bir örneğini sunduğu *söz fazlalığı*nı açıklamak üzere önce tespitite bulunur. Takiben bu olayı, kendisi dışında birtakım gerçekliklere dayandırarak açıklar.

Rancière, *yorum* sözcüğünün ifade ettiği bu anlamı, *toplumsal* sözcüğünün de ifade ettiğini öne sürer ve bu ifadenin biraz örtük olduğunu vurgular. *Toplumsal* sözcüğü ilkin, bilginin yöneldiği nesne ve bu bilginin kipi olmak bakımından, Rancière'in (1992/2011) ifadesi ile, belirli bir "ilişkiler kümesini" ifade eder (s. 63). Bu ilişkiler kümesinin kapsamına istinaden, ikinci olarak ise *toplumsal*, bütün ilişkileri kuşatacak sözlerin eksikliğini belirtir. Sözcüklerin şeyleri karşılayamadığı yerde bir mesafenin kendisi olarak *toplumsal* vardır. Bu anlama eşlik eden mevzubahis ilke *ilişkisizlik*tir. Bu noktada, yine Rancière'e (1992/2011) başvurmak uygun düşecektir: "*Toplumsal*, sözcükler ve olaylar ile bunların olay olmayan, sözlü olmayan hakikatleri arasındaki mesafeyi belirtir. Ta en başından toplumsal yorum, yerlere ilişkin belli bir coğrafya ortaya koyar: Söylem düzenine ait olmayan ama söylemsel bir eylem -yani yorumlama- gerektiren olgular vardır" (s. 61). Bu alıntıya istinaden, *toplumsal* sözcüğü topolojik bir mantığın öncelenmesi olarak ele alınabilir. Sözcüklerin şeylerle karşılıklı ilişkisinde konumların hakikatini belirleyen söylemlere karşı, söylem-olmayan ya da henüz ifade ettiği hakikatin söz olarak değil de ses olarak dolaşımında olduğu bir süreçte, *toplumsal* hem ilişkileri düzenleyen sözlerin yerindeliliğini hem de bu sözlerin olası *ilişkisizlik* durumları karşısında eksikliğini ifade eder.

*Toplumsal* sözcüğü, ilişkilerin belirli olduğu bir kapsamı ifade ettiği gibi, *ilişkisizliğin* meydana geldiği olayları, eş deyişle sözcüklerin şeyleri karşılayamamasının yarattığı durumu da ifade eder. Şunu açıkça ortaya koymak gerekir: *Toplumsal* sözcüğü, ilkin söylem düzenini ortaya koyabildiği için bu *ilişkisizliğin* tespitini yapar. Bu noktada Rancière, Cobban'ın da dahil olduğu, revizyonist tarihçinin tutumunu eleştirir çünkü bu tutum *ilişkisizliği* bastırmak, *yersiz söz*ü öncesinde belirlenen söylem düzeninde bir yere oturtmamak üzere iş görür. *Söz fazlalığı*nı bertaraf etmek üzere *yoruma* başvurur. Yorumcu tayin edilen söylemsel *topos* üzerinde *yersiz sözün* yersizliğini göstererek onun var olan sözlere eklenme kapasitesini elinden alır. Rancière (1992/2011)



*toplumsal*ın ikinci anlamı dahilinde söz konusu olan *ilişkisizliğin* potansiyel olarak yaratabileceği anakronik ya da *zamansız* sürecin *yorum* ile birlikte bertaraf edildiğini öne sürer çünkü ona göre “uygunsuz adları ortadan kaldırma isteği, sınırlarına götürüldüğünde, genel olarak öznelere başına olaylar gelmesine vesile olan uygunsuzluğu ve anakronizmi ortadan kaldırma isteğine dönüşür” (s. 64). Bu bakımdan *ilişkisizlik* durumunun sürdürülmesiyle birlikte söz konusu olacak uygunsuz adlar, *zamansız* bir deneyimin yeniyi getirme olasılığını konu edeceğinden, *yorum* bu olasılığı ortadan kaldırır.

Ranci re’e göre revizyonist anlayış, şeyler ve sözcükler arasındaki bir *ilişkisizlik* h linin sürdürülmesi ile birlikte deneyimlenecek anakronikliğin bertaraf edilmesini öngören bir anlayıştır. Bundan ötürü revizyonizm, gelecek adına olası yeni ilişkilerin kurulması olanağının göz ardı edilişi, bir bakıma *zamansız*ın yeniyi getirebilme imkânının ortadan kaldırılışıdır. Bu imkânın koşullarını anlamak üzere *ilişkisizlik* ve anakronizmin biraz daha detaylandırılması gerekmektedir. Ranci re’e (1992/2011) göre *toplumsal*ın belirlediği ilkesel *ilişkisizlik*, “sözcükler ile şeyler arasındaki mesafeyi” yani “*adlandırmalar* ile *sınıflandırmalar* arasındaki mesafeyi” ima eder (s. 63). Tarihin sözcükleri, bir yer ve kimlik tayini olmak bakımından adlardır. Tarih, barındırdığı adlar itibari ile konuşan varlıkların birleşip ayrılmasına olanak sağladığı için vardır. Sınıflandırmalar, bu hareketlilik dahilinde işler. *Sınıf*, var olan düzenin içerisinde hem bir addır hem de *ilişkisizlik* dahilinde var olan konumlarıyla ya da adlandırmalarla mesafe alabilmenin potansiyeli olarak yeni adlandırmalara açıktır. *İlişkisizlik*, adların şeylerin tam bir tasnifini sağlayamadığı yerde söz konusu olur. Ranci re’e (1992/2011) göre tarih, tam da bu *ilişkisizlik* sürecinde adların ve şeylerin ilişisini yeniden düzenlemenin olanağı olarak vardır (s. 64). Bu bağlamda *sınıf*, *toplumsal*ın aksine, *ilişkisizliği* bir *söz fazlalığı* olarak dolaşıma sokma kapasitesinin adıdır (Whitener, 2013, s. 4). Başka bir deyişle *toplumsal*, *ilişkisizlik* halinde sözlerin eksikliğini imler. Öte yandan *sınıf* ise *ilişkisizlik* halinde sözlerin eksikliğini imlediği gibi bu *ilişkisizliği* bir ilişkiye çevirmek üzere *söz fazlalığını* da imler. *Sınıf*, tarihin faal unsuru olarak salt kelimelerin şeylerle *ilişkisizliğinin* olanağı olmayıp, *ilişkisizliğin* devam ettiği bir süreçte yeni olanakların adıdır. Olayın barındırdığı *ilişkisizliğin* devam ettirilmesi olarak, anakronik bir süreci meydana getirme kapasitesidir. *Toplumsal*ın ikinci anlamının ifade ettiği şeyler ile sözcükler arasındaki

boşlukta *ilişkisizliğin* aktif bir sürdürülüşüdür. Bu bakımdan *sınıf*, tarihin sürekliliğine kesik atan anakronik ya da *zamansız* olayların faillerinin tarihsel bir zeminde dönüşümünü ifade eder. Bu bağlamda tarih, politikanın kaynağı olarak hizmet eder, sözcükler ve şeyler arasında geçmişte var olan ya da geçmişte hiç var olmamış bir ilişki *şimdide* bir *ilişkisizlik* olarak yeni ve farklı olanı seslendirir. Bunun bir süreç teşkil etmek üzere devam ettirilişi, ilişkilerin yeniden düzenlenme olanağı olarak *zamansızın* politığıdır. Rancière, revizyonizmin aksine, *ilişkisizliğin* sürdürülmesi sonucu meydana gelecek anakronik sürecin yeni olanakları ne şekillerde getirebileceğini gözetir.

Geçmişin sözcüklerinin *şimdide ilişkisizlik* temelinde *zamansız* bir tutumla yeniden sahnelenmesi, olayın *zamansızlığının* bir boşluğa yani iktidar eksikliğine denk düştüğünü göstermez. Aksine, olay oradadır. Revizyonizm tıpkı Tacitus'un Percennius'u yerleştirdiği empirik boşluk gibi olayı da bu boşluğa yerleştirerek *ilişkisizlik* ve dolayısıyla anakronizmi bertaraf etmeye çalışır. Bu bağlamda, François Furet tarafından kaleme alınan *Penser la Revolution française* (Fransız Devrimini Düşünmek) eserini eleştiren Rancière, bu boşluğun Percennius'un ikamet ettiği gösterilebilir bir boşluk olmaktan daha ziyade hayali (*imaginaire*) bir boşluk olduğunu vurgular. *Yorumun* olay-olmayan zemini, hayali bir boşluğun gerçeklik statüsüne taşınmasını mümkün kılar. Bu anlamda devrim adı verilen olaya, zemini hayali bir iktidar boşluğu olan veya olay-olmayan bir olay statüsü verilir (Rancière, 1992/2011, ss. 66-67). Oysa, Rancière için devrim büsbütün bir olaydır. Hayali bir *yersizlik* ya da boşluk değil, yeni yerlerin imkânıdır. Geçmişe ait olanın *şimdide* yeniyi ve farklıyı getirebilme kapasitesidir. *Şimdinin* geçmişiyle *ilişkisizliğinin*, *şimdide* deneyimlendiği *zamansız* bir olaydır (Whitener, 2013, s. 9).

Şayet *zamansız* olay hayali bir boşluğun kendisi olarak bir imgeye kavuşmuş olsaydı, olayın anakronikliği bir tarihselliği ifade etmemiş olurdu. Rancière için olayın *zamansızlığı* hayali bir boşlukta ikame ettirilemez çünkü konuşan varlıkların eşitliğinin gösterimi ve verilendirilmesi olarak *ilişkisizlik* ve *zamansız* oradadır. Bu bakımdan *zamansız* olay tarihin bir parçasıdır, hatta var olma sebebidir çünkü *zamansız* adlar ile şeylerin birbirini karşılamadıkları yerde, yeni yerlerin ve yeni zamansallıkların icat edilmesini mümkün kılan bir *söz fazlalığı* olarak tarihi özgün anlamda mümkün kılar. Bu bakımdan *zamansızın* bu poetik faaliyeti, bilgi poetikasının

politigidir. Bilgi poetikasının politigi, sesi olmayani sese kavusturmanın bir yolu olarak *iliskisizligi* ve *zamansizligi* saf dıŖı bırakmanın değil, aktif tutmanın bir yolu olarak ele alınmalıdır. Buna paralel olarak zamana sahip olmayanların, zamana sahip olması bakımından *zamansız* tarihselleŖir. Rancière için *zamansız*, Kristin Ross'un (2009) da belirttiği gibi, politikaya öngörülemez karakterini konuŖan varlıkların eŖitlięini detaylandırarak bahŖeder (s. 29). Adlar ile Ŗeylerin iliŖkisinde konumların hakikatine karŖı yerel ve biricik deneyimlerin hakikatinin ifade edilmesi olarak *zamansız*, poetik bir gücün iliŖkileri yeniden düzenleyen politik ve estetik bir potansiyelidir. Rancière bağlamında *zamansız* politikaya öngörülemez içeriğini verecek olan eŖitlikçi mantığın poetik faaliyetinin yerel ve biricik deneyimleyicileri vasıtasıyla adlar ile Ŗeyler arasındaki karŖılıklılıęın belirlediği zamanı yeni karŖılıklılıklarla yeniden Ŗekillendirmesidir. *Zamansız*, adlar ile Ŗeylerin karŖılıklılıęında gerçekteŖen organizasyonda bedenlerin kendi lokal ve özgün deneyimlerine bağlı olarak tecrübe ettiği zamanın içeriğinde baŖka bir zaman olanağının etkin bir konu ediliŖidir (Rancière, 2009, s. 282). Buna bağlı olarak bedenlerin ikame ettiği konum ve rollerin, baŖka Ŗekillerde yeniden düzenlenmesinin konu ediliŖidir. Organizasyonun dahili bir parçası olarak ona atfedilen konumla ya da onun için belirlenen zamanla uygun düŖememe kısaca *uyuŖmazlık* halidir. Bu *uyuŖmazlık* dahilinde konumların deneyimleyicisi olarak bedenlerin konuŖan varlıkların eŖitlięi ilkesinin itkisinde *zamansız* fail olarak söz konusu organizasyonun yanlıŖının gösterilmesi bakımından hem eŖitsizlięin deneyimini hem de bu yanlıŖın ifade ediliŖine bağlı olarak eŖitlięin deneyimini üst üste bindirir. Bu üst üste binmenin teŖkil edeceği süreç, bu organizasyonun yeniden düzenlenmesi bakımından, eŖ deyiŖle yerel ve özgün deneyimlere istinaden baŖka zamanların konu edilmesi bakımından, politiktir. Bu anlamdaki bir politika, Rancière (2009) için kendi özgün estetiğine sahiptir çünkü bedenlerin tabi olduğu organizasyonun duyulur formlarının yeniden düzenlenmesi ya da yeniden baŖka Ŗekillerde icat edilmesi söz konusudur (s. 284). Bu bakımdan, Rancière için merkezi bir kavrayıŖ olan *uyuŖmazlık*, *zamansızın* estetik ve politik potansiyelini poetik bir faaliyet temelinde açıklar.

## 4.2. Uyuşmazlığın Polisiği ve Estetiği

Rancière düşüncesini betimleyen, bir anlamda onun felsefeye kattığı canlılığı idrak etmenin aracı olarak şu kavrayışa başvurmak yerinde olacaktır: *duyulurun dağılımı* [*le partage du sensible*]. Rancière'in metinlerinin her birinde merkezi bir öneme sahip bu kavram, direkt yahut dolaylı bir şekilde oradadır. *Duyulurun dağılımı* Rancière düşüncesi için olanaklı ile olanaksız olan arasında bir ayrıma işaret eder çünkü *duyulurun dağılımı* düşünceye deneyimlenen dünyanın bir resmini sunar, öyle ki öne sürdüğü bağlamlar neyin düşünebilir neyin düşünülemez, neyin söylenebilir neyin söylenemez, neyin işitilebilir neyin işitilemez olduğuna dairdir (Tanke, 2011, s. 2). O hâlde *duyulurun dağılımı* ile birlikte gerçekleşecek bir soruşturma iki boyutta değerlendirilebilir. Birincisi, *duyulurun dağılımı* bizim ortaklaşa duyumsadığımız bir dünya zemininde gerçekleşmek bakımından estetik bir açılıma sahiptir. İkincisi, *duyulurun dağılımı*nda söz konusu edilebilecek süreksizlikler ile yeniden dağılım olanağı olarak politik açılıma sahiptir. Bu kavrayış dahilinde estetik ve politikanın birbirlerinin özgün içeriklerini oluşturma potansiyelini teşhis etmek gerekir.

*Duyulurun dağılımı* özelinde politika, bir erkin güdümünde düzenlenen duyulurun kesintiye uğraması anını gerektirir. Rancière için *Uyuşmazlık*'ta ifade ettiği şekliyle erkin eşitsizlikçi mantığı ile eşitlikçi mantığın karşılaşma anına denk gelir. Eşitlikçi mantık Rancière'in (1995/2005) ifadesi ile "konuşan herhangi bir varlık ile konuşan her varlık arasındaki eşitlik"tir (s. 53). Bu kesintiye uğrama anıyla başlayan süreçte, *duyulurun dağılımının* yeniden düzenlenmesi politik bir süreçtir. Politikaya özgül bir düzenlemenin estetik karşılığının duyumsanabilir kılınmasıdır. Bu bakımdan *duyulurun dağılımının* ifade ettiği estetik düzenlemenin üzerinde varmış gibi gözükken mutabakatın ortadan kaldırılması olarak politika, *uyuşmazlık* süreçlerini betimler.

### 4.2.1. Polis, politika ve duyulurun dağılımı

*Uyuşmazlık* polisiği ve estetiğinin bu çalışma açısından önemini konumlandırmak üzere, Rancière'in çalışmalarında merkezi bir kavrayış olarak bulunan *duyulurun dağılımının* ne olduğunu irdelemek gerektiğini tekrar vurgulamak gerekir. Ancak Rancière için bu kavrayış, özel bir süreç olan *polis* sürecinden ayrı bir şekilde anlaşılabilir. Bir anlamda Rancière için politikanın varlığına dair bir ön koşul vardır: *polis*. Rancière politikanın, yaygın kanının aksine, bir yönetim meselesi olmadığını

vurgular. Politika üzerine ortaya koyduğu on tezin ilk cümlesi şudur: “Siyaset iktidarın uygulanması değildir” (Rancière, 1992/2016c, s. 139). Eş deyişle, politika “iktidarın uygulanması ve iktidar için mücadele değildir” (Rancière, 2004/2016a, s. 28). Ranciere’e göre iktidarı elde etme ve yönetme meselesi politikanın değil, özel bir süreç olan *polis*in adıdır. Rancière (1995/2005) bu durumu ifade etmek üzere *duyulurun dağılımı* tabanlı *polis* kavrayışını şu şekilde önerir:

Ortaklaşılıkların kümelenmesini ve rızasının işler kılınmasını, güçlerin örgütlenmesinin, yerlerin ve işlevlerin dağıtımının ve bu dağıtımı meşrulaştırma sistemlerinin gerçekleştirilmesini sağlayan prosedürler kümesine genellikle politika adı verilir. Bense, bu dağıtım ve meşrulaştırma sistemine başka bir ad vermeyi öneriyorum. Onu *polis* (*police*) diye adlandırmayı öneriyorum. (ss. 50-51)

Biraz daha açmak gerekirse, *polis* ne bir devlet aygıtıdır ne de güvenliği sağlamak üzere göreve sahip bir organizasyondur. Bu yüzden ki *polis*, toplumu disipline etmek üzere iş gören bir yapıda anlaşılmalıdır. Onun kendine özgün işleyişi daha farklıdır, öyle ki bu işleyiş bir bedenler düzenini tanımlama etkinliğiyle kendini gösterir. Başka bir deyişle, deneyimlenen ortak alanın spesifik parçalara bölünerek bedenlerin kendisine tanımlanan fonksiyonu yerine getirmesi ön görülür. Aynı zamanda, *polis* bu şekilde bedenlerini zamanın şekillendirilmesini ya da denetimini de ifade eder.

Politik olan, çerçevesi bu şekilde çizilen *polis* mantığıyla birlikte kendine özgün fakat içeriği mutlaklaştırılmayan bir karakteristik kazanır. Politika, *polis*in düzenlemesinin karşısında yeniden bir düzenleme faaliyeti ile mümkün olabilir. Rancière (2004/2016a) *duyulurun dağılımı* tabanlı politika anlayışını şu şekilde önerir:

Siyaset, zamana “sahip olmayanların”, ortak bir mekânın sahipleri olarak kendilerini ortaya koymak ve ağızlarından yalnızca acıyı işaret eden bir sözün değil, pekâlâ ortak olanı dile getiren bir sözün de çıktığını göstermek için gerekli zamanı kullandıkları zaman gerçekleşir. Yerlerin ve kimliklerin bu dağılımı ve yeniden dağılımı; mekânların ve zamanların, görünür ile görünmez, gürültülü ile sözün şekillenmesi ve yeniden şekillendirilmesi, duyulur-paylaşımı [*partage du sensible*] dediğim şeyi oluşturur. (ss. 28-29)

*Polisin* bedenlerin zamanını şekillendirdiği yerde politika, bedenlerin kendi zamanlarını tayin edebilme faaliyeti olarak ele alınmalıdır. Bu anlamda Rancière, bedenlerin kendi konumunun deneyimini değiştirecek poetik bir faaliyeti ön plana alarak, söz ile sesin oluşturduğu gürültüde duyulurun dağılımının yeniden şekillendirilmesi olarak politikayı ele almaktadır. Politika, *polis* tarafından öngörülmuş zamana ve mekâna bağlı deneyimleri öngörülme biçimde şekillendirir. Politik özneleşme, bu sürecin faili olmayı gerektirir. Bu noktada yine Rancière'e (1995/2005) başvurmak yerinde olacaktır: "O [politika], [*polis* düzeninde] görülür hiçbir yeri olmayan şeyi görülür kılar ve bir zamanlar yalnızca uğultunun bulunduğu yerde bir söylemi işitilir kılar; bir zamanlar yalnızca uğultu olarak işitilen şeyi söylem olarak anlaşılır kılar" (s. 53). Başka bir ifade ile politika, *polisin* üzerinde bir uzlaşma varmış gibi davrandığı ve bu doğrultuda düzenlediği ortak deneyim alanının yeniden şekillendirilmesi vasıtasıyla *polisin* düzeninde mümkün kılınmayanı mümkün kılarak ve bunun duyumsanabilir formlarını dolaşıma sokarak bir akıl yürütmenin önünü açtığı ölçüde vardır (Rancière, 2004/2016a, s. 28).

Rancière'e göre politikayı karşılıklı iki sürecin bir aradlığında ele almak gerekir: *polis* süreci ve eşitlik süreci. Politik olan bu iki sürecin karşılaşmasında ya da üst üste binmesinde meydana gelir. Bu bakımdan politika esas itibarıyla, *polisin* paylaştığı duyulurda herhangi bir paya sahip olmayanların deneyimlediği eşitsizlik süreci ile *polisin* öngördüğü ya da ilk eylem olarak ortaya koyduğu *duyulur dağılımını* yıkma girişiminin kendinde varsaydığı "konuşan herhangi bir varlık ile konuşan her varlık arasındaki eşitlik" ilkesinin itkisindeki eşitlik sürecinin karşılaşmasıdır (Rancière, 1995/2005, s. 53). O halde *polis*, kendine ait parçaları düzenlemiş, onlara özel işlevler tayin etmiş ve *demosu* bu doğrultu şekillenmiş *bir* dahilinde ele almaktadır. *Demos*, *polis* tarafından düzenlenmiş *birin* adıdır. *Polis*, eşitsizlikçi mantığın duyulur kılınması bakımından estetik bir süreç olarak vardır. Öte yandan, *polisin* eşitsizlikçi mantığının, eşitlikçi mantık ile karşılaşması olarak politika vardır. Bu bakımdan da *demos*, "polisin düzenini bulandıran *fazladan-bir*'in kuvvetidir" (Rancière, 1992/2016c, s. 72). O hâlde *demos*, *duyulurun dağılımının* hem *polis* sürecini hem de politik süreci deneyimlemek bakımından bir eş seslilik dahilinde ele alınmalıdır. Politika, *duyulurun dağılımının* yeniden düzenlenmesinin adı olarak kendine özgü düzenlemelerin estetik ifadesidir. Başka bir deyişle, *polis* düzeninde konumlara bağlı olarak şekillenen deneyimler

dahilinde bir yanlışı ele alınışı ve bu yanlışa bağlı olarak *polis* düzeninin yeniden şekillendirilmesinin söz konusu olduğu yerde politika, deneyiminin duyulur objelerinin yeniden düzenlenmesi anlamına geleceğinden kendi özgül estetiğine sahiptir. Politika bu bakımdan *polis*in *şimdide* deneyime verilen duyulur formlarının her zaman ötesinde ve onlardan farklı olanı deneyime vermeye çalışan özgül bir estetiğin alanıdır. Bu anlamda politika *polis*in düzenlemesine bağlı olarak şekillenen estetik alanda, mutabakat varmış gibi davranılan *polis*in *şimdinin* sürekliliğine kesik atarak, *şimdinin* duyulur formlarının yeniden düzenlenmesi anlamına gelir. Eş deyişle, politika geleceğin duyulur formlarının *şimdide* şekillendirilme sürecidir. Dolayısıyla politika, *uyuşmazlığın* sahnesinde *polis*in şekillendirdiği estetik alanın yaratıcı bir edimle yeniden şekillendirilmesi sürecinin sahnelenmesidir.

*Polis*in sınırlayıcı düzeninin aksine, yaratıcı bir faaliyetin sahnesi olarak politikanın hiçbir şekilde kendine ait bir konusu veya içeriği belirlenemez. O daha ziyade kendi belirlenimini *polis* ile olan karşılaşmasında sürekli ve başka şekillerde, başka olaylarla elde eder. Rancière (1992/2016c) *Siyasalin Kıyısında* adlı eserinde bunu şu şekilde ifade eder: “Siyaset, kelimenin gerçek anlamıyla anarşiktir. [...] Platon’un değinmiş olduğu gibi, demokrasinin *arkhe*’si yoktur, ölçüsü yoktur. *Demos*’un ediminin benzersizliği [...] kökensel olarak bir düzensizlik ya da bir hesap yanlışlığına tanıklık eder” (s. 72). Biraz daha açmak gerekirse, *polis* düzenine haricî kalan eşitlikçi bir ilke dahilinde politika, salt bir karşı konumlanış değildir. Politika, *duyulurun dağılımını* yeniden organize etmek, değiştirmek ve bu anlamda *polis* üzerinde bir eylemi ifade etmek bakımından söz konusu olur. *Polis* ile bu şekilde gerçekleşen özgün bir ilişki kipi, politikanın her seferinde farklı şekillerde içeriklendirilebilir oluşudur. Bu bir olayın kendinde politik olma imkânını ortadan kaldırır, *polis*le süregidecek olan bir karşılaşmayı ön plana koyar. Rancière’in (1995/2005) şu örneği, ortaya koyduğu argümanını empirik olarak kavramak üzere çarpıcıdır: “Bir grev, daha büyük bir paydan ziyade reformlar istediğinde ya da ücretlerin yetersizliğinden ziyade otorite ilişkilerine saldırdığında politik değildir. İşyerini toplulukla bağıntısı içerisinde belirleyen ilişkileri yeniden şekillendirdiğinde ise politiktir” (s. 56). Bu ve benzeri olaylar *polis*in öngördüğü dağılımın yeniden şekillendirilmesi ve politik olan adına sahih örnekler sunarlar çünkü pay, dağılımı yeniden şekillendirmediği sürece politik değildir.

Ranci re iin *duyulurun yeniden dağılımlı*, *polis*in eğitsizliki mantığının karđısına koyduğu bir eğitliki mantık ile mümkündür: *konusan varlıkların eğitliği*. *Polis* ierisinde bedenlerin duyulurdan aldığı pay ile bu eğitliki mantığın karđılađmasında politik olan söz konusu olur. Diğer bir deyiğe, eğitsizliğin bedenler vasıtasıyla duyulur kılındığı bir *polis* düzeni ile bu düzene tabi olan bedenlerin konuğmak bakımından eğitliğinin bir aradalığında politika gerekleğir. Ranci re politikayı mümkün kılan bedeninin eliğkisini bu Şekilde sunar, öyle ki bu eliğki eğitsizliki mantık ile eğitliki mantığın bir aradalığının nasıl politik bir mantığa d n st ğ n  imler. Böylelikle, politika bir  znelleğe sürecinde ele alınabilir hâle gelir. Ranci re (1995/2005) bunu Şu sözlerle ifade eder: “ znelleğe derken kastettiğim Şudur: verili bir deneyim alanı ierisinde önceden kimliklendirilebilir olmayan ve bu yüzden de kimliklendirilmesi o deneyim alanının yeniden Şekillendirilmesinin bir parası olan bir bedeninin ve bir söz-söyleme (*enonciation / enunciation*) yeterliğinin bir dizi eylem aracılığıyla üretimi” (s. 59). Bu anlamda  znelleğe s releriyle birlikte söz konusu olan, *polis* düzeni ierisinde duyulurdan hibir paya sahip olmayanın, eđ deyiğe herhangi bir konum ya da kimlikle  zdeğ kılınamayannın, ortaya koyduğu fark ile birlikte *duyulurun dağılımlı* yeniden Şekillendirme kapasitesi bir anlamda *polis* mantığı ierisinde yeri ve iğlevi bulunmayan bedeninin kendine yeni bir yer ve iğlev tayin etme etkinliğidir. Bu anlamda politika aynı zamanda topolojik bir meseledir.

Politika, *polis* süreci ile eğitliki mantığın üst üste bindiriliğidir. Buna istinaden topolojik bir yaklağım dahilinde hakikat, *polis* dahilinde belirli bir yere ve zamana dair tikel deneyimlerin ifadesi olduğu gibi aynı zamanda bu iliğkilerin değiğiminin olası yönelimlerinin de ifadesidir. Scott Herder’in (2014) de belirttiği gibi *polis*, yer ve zamanın homojen dağılımdır ve politika bu homojen dağılımlı yeniden düzenlenmesi sürecinde heterojen bir dağılımlı meydana geliğidir (ss. 11-12). Bağka bir deyiğe, *polis* düzenlediği yer ve zaman ile tam bir  zdeğeleme mantığı ierisinde, kendi tayin ettiği *topos* ile tam bir uyumu g zettiğinden homojen bir mantığın duyulur kılınmasıdır. Öte yandan, politika ise bu konumlarda bir yanlığın ele alınığı olarak,  zdeğelememenin mantığını ortaya koyarak, *polis*in homojen kılmak istediği mantığın karđısında bağka mantıkların konu ediliği olarak heterolojiktir. Politik fail, özgürlüğü soyut değil somut bir Şekilde ieriklendirerek *polis*in tayin ettiği *topos*  zerindeki kendi konumunu ifđa eder, *polis*in mantığına karđı poetik bir mantığı



sergileyerek başka imkânların ne olabileceğini konu edinir ve *toposu* polemik bir alana taşıyarak onun değişimini öngörür (Rancière, 1992/2016c, s. 73). O hâlde tekrar öznelleşmeyi konu edilecek olursa, Rancière'in (1992/2016c) şu sözlerine yer vermek gerekir: “Bu [öznelleşme], bir *kendi* değil, bir *kendi*'nin bir başkasıyla ilişkisi olan bir'in şekillendirilmesidir” (s. 74). *Polisin* düzenlediği ilişkilerin *bir* altında toparlanması, politik bir edimin faili olacak özneyi kendi bulunduğu hakikatinde başkalarının hakikatiyle de ilişkili kılar. Bu bakımdan herhangi bir öznelleşme süreci, salt öznenin kendisine dair değil, onun hakikatinin ilişkide bulunduğu başka hakikatleri de içerdiğinden *duyulurun yeniden dağılımı polisin birinin yeniden düzenlenmesidir*. Bu bakımdan *duyulurun dağılımı*, ilişkilerin topolojik mantığıdır.

Politikayı, bir *topos* problemi olarak ele almak, aynı zamanda estetiğin özgün bir yorumunu gerektirir çünkü duyulur olan ile olmayanın, görülür olan ile olmayanın ya da işitilir olan ile olmayanın yeniden şekillendirilmesi sürecine eşlik eden *uyuşmazlığın* sahnesi olarak düşünülebilecek olan bu *topos* üzerinden politik olanın kendine özgü estetiğinin deneyimi mümkündür (Şiray, *The Aesthetic Movement of Politics in Jacques Rancière's Political Theory*, para. 20). Bu bakımdan, Rancière'e göre estetik, üzerinden teori üretilecek bir şey değildir. O, hem özneyi hem de onun tarihselliğini dikkate alarak, onun *Şu an neredeyim/iz?* sorusuyla birlikte estetiğin kapsamını geniş bir bağlamda ele almaktadır. Estetik, tarihsel akışın içerisinde *şimdi ve burada*'ya dair, öznenin ilişkileriyle birlikte konumunu imleyen, bu suretle biricikliği tesis eden ve aynı zamanda akışın hangi yöne doğru olacağı konusunda olanakları açan düşüncenin alanını ifade eder (Rancière, 2009/2016b, s. 108).

Rancière, estetiğin özgül bir mekâna sahip olduğunu ifade eder. Politikanın estetik ile olan ilişkisinde sahne yaratma kapasitesinin altını çizer. Bu bakımdan estetik ve politika birbirinden tamamen bağımsız iki disipline işaret etmez. Estetiği bu şekilde anlamak, *duyulurun dağılımı* vasıtasıyla politikayı nedenselliğe dayalı açıklamalardan başka bir yere konular çünkü nedensellik karşısındakini açıkladığı şey üzerinde bir *konsensüse* doğru zorlayan yapıdadır. Fakat, Rancière'in aradığı bir *konsensüs* değil daha ziyade bir *dissensus*dur. Rancière için *konsensüs* bir bakıma imkânsızlığı ifade eder, çünkü *polis* düzeni ile tam bir uyuşmanın mantığı olarak *konsensüs*, yeni imkânların ne olabileceğine dair polemik bir alanın saf dışı kalması anlamına gelir. Öte yandan, *duyulurun yeniden düzenlenebilirliğinin* bir ifadesi olarak estetiğin özgün

kapsamı, Rancière için *dissensus*ya yönelik bir faaliyettir. Bu faaliyetin altında, *duyulurun dağılımının* şekillenmesi ve yeniden şekillendirilmesi olanaklı hâle gelir. Rancière'e göre politika da budur.

Rancière, politikanın bir mücadele alanı olduğunu düşünmektedir. Bu mücadele alanında, bireylerin kendi konumlarının hakikatine dair cümleler ve onların nasıl *performe* edildikleriyle ilgilenir çünkü her cümle, ortak duyulur alanda yeni bir sahne yaratma ya da sahneyi değiştirme kapasitesine sahiptir. O hâlde şunu tekrar not düşmek gerekir: Bir kavram olarak politika yerleşik olarak ele alınabilen bir şey değildir. Aksine, üzerinde sürekli düşüncelerin çatıştığı bir alan betimler. Eğer yerleşik bir kavram olsaydı üzerinde bir mutabakat gerçekleşmiş olurdu. Mutabakat politikayı ortadan kaldırmış olurdu. Politik olana dair deneyimlenen temel paradoks da budur. Diğer bir deyişle, *konsensüs*, ancak söylenen şeyler, konumlar, kimlikler sınırlandırıldığında mümkün olur. Bu sınır meselesi, bir limit meselesidir. Limitin varoluşu, limit olarak belirlenen noktanın iki taraftan sıkıştırılmış olduğunu ifade eder. Yani söylenebilir olan ile söylenebilir olmayan, görünebilir olan ile görünebilir olmayan limiti sıkıştırmış, sınır statik hâle gelmiş demektir. Hâlbuki söylenebilir olmayan her zaman söylenebilir, görünebilir olmayan her zaman görünebilir olmak bakımından bir potansiyel taşır ve dolayısıyla limit alınmaz. Bu yüzden ki, Whitener'in (2013) de önerdiği gibi, Rancière'in argümanın salt duyulur olan ile duyulur olmayan arasındaki bir karşıtlığa indirgememek gerekir (s. 10). Daha ziyade bu karşıtlıkların *uyuşmazlık* hâlinde gerçekleşecek olan *şimdide* yeniden bir konfigürasyonu olarak düşünülmelidir (Whitener, 2013, s. 10). Dolayısıyla politik olanda her seferinde elde edilen şey bir anlaşmazlık, *uyuşmazlık* yani *dissensus* sahnesine işaret eder.

#### 4.2.2. Zamansız ve duyulurun dağılımı

Rancière politik olanı duyumsanabilir sınırlar üzerindeki bir etkinlik olarak görmektedir. Ona göre, "Asıl mesele sözcüklerin neyi açıkladıkları ya da ifade ettikleri değildir; bir sahne kurma ya da bir ortak duyu yaratma yoludur" (Rancière, 2009/2016b, s. 112). Politikanın sabit olmayan içeriğini iki mantığın karşılaşması yani *polis* mantığı ile eşitlikçi mantığın karşılaşmasında ele alan Rancière için, sözcüklerle şeylerin uyumlu hâle getirilmesini *polis* mantığı ile, uyumsuz hâle getirilmesini ise

eşitlikçi mantık ile birlikte ele almak, sözcüklerle şeylerin bir *ilişkisizlik* ilkesi çerçevesinde politik olana nasıl sahne verdiğini anlamak açısından önem arz eder. Sözcüklerin şeylerle sergilemiş olduğu bu *ilişkisizlik* hâli, özneye dair bir tarihsellikten ayrı düşünülemez. Özneleşme sürecinin faili, *şimdide* bir olayın *zamansız* aktörüdür.

Rancière için tarih, adlar ile şeyler arasındaki karşılıklılığın düzenlenmesi olanağı dahilinde vardır. Adların şeyler ile tam bir uyumu *polis* mantığı çerçevesinde gözetilir: Adlar ile şeylerin özdeşleşmesinde *demos* betimlenir. Öte yandan, *demos* “hem cemaatin adıdır, hem de cemaatinin bölünüşünün, yani bir haksızlığın ele alınışının adıdır” (Rancière, 1992/2016c, s. 72). Bu yüzdendir ki politika adlar ile şeyler arasında bir özdeşleşmeyi zemin olarak alamaz, o daha ziyade “polis düzenini bulandıran *fazladan-bir*’in kudreti” ile birlikte adlar ile şeyler arasında bir *ilişkisizliği* sahnelediği *uyuşmazlık* alanlarıdır (Rancière, 1992/2016c, s. 72). Bu bakımdan politikanın sergilemiş olduğu homojen olmayan mantık, *polis* aksine, özdeşleşmenin imkânsızlığıdır. Bu açıdan, *fazladan-bir*’in kudreti, hep bir *söz fazlalığı*dır. Tarihin var olduğunu bu şekilde ifade eden Rancière (1992/2016c), konuşan varlıkların eşitliği ilkesi ile birlikte politik özneleşmeyi şu şekilde tesis eder: “Siyasal özneleşme, [...] bir adlar kesişmesine dayanan bir kimlikler kesişmesidir: bir sınıf ya da grubun adını hesap-dışı olanın adına bağlayan, bir varlığı bir olmayan-varlığa ya da bir gelecek varlığa bağlayan adlar” (s. 74). O hâlde, hesap-dışı olanın öznesi olduğu bu süreç, olayın *zamansızlığını*, bir anlamda zamana sahip olmayanların kendi hakikatini yansıtabilecek şekilde ortaya koyar. Bu bakımdan olay Whitener’in (2013) de bahsettiği gibi asla bir boşluk olarak anlaşılmalıdır, daha ziyade olay, adlar ile birleşip ayrılan konuşan varlıkların adların açıklamaya çalıştığı şeyi artık açıklayamadığını, bir *ilişkisizliğin* sürdürülmesine bağlı olarak *zamansız* bir şekilde gösterdiği *şimdide*, *duyulurun dağılımını* yeniden şekillendirme süreci olarak anlaşılmalıdır (s. 10). Başka bir deyişle, olaya eşlik eden süreç aynı zamanda bir eşitlik sürecidir ve *söz fazlalığı* yaratır. *Polis* nazarında *yersiz söz* yaratır. Eşitlik süreci adlar ile şeylerin uyumunda olanaksız bir özdeşleşme ilkesi zemininde, farklılaşmanın bir sahnesi olarak politik öznelere ev sahipliği yapar. Adlar ile şeyler arasındaki karşılıklılığın yetersizleştiği yerde, politika yeni bir konfigürasyonun olanağı olarak *söz fazlalığı*dır ve aynı zamanda *yersizliği*dir. Zamanı mümkün olan ile mümkün olmayan arasındaki dağılımın bir formu olarak gören Rancière için, mümkün olmayanın *şimdide* anakronik

bir biçimde olayda ifade edilmiştir (aktaran Whitener, 2013, s. 9). Dolayısıyla, politik olan *zamansız* olandır (Şiray, *Çağdaş Nedir? Zamana aykırılık üzerine eleştirel yaklaşımlar*, para. 10).

Rancière için *ilişkisizliğin* sürdürülmesi yeni olanakların söz konusu olması bakımından, yani *duyulurun yeniden dağılımının* gerçekleşmesi bakımından önemlidir. Bu sürecin anakronikliği, özneleşme süreçlerinin deneyimleyicilerini *zamansız* kılar. Bu yüzden ki bu süreci bir boşluk olarak nitelendirecek her türlü *yorum* teşebbüsü, *duyulurun yeniden dağılımı* olanağını rafa kaldırır ve bu bakımdan politik değildir. Şayet *yorum*, *ilişkisizliğin* sürdürüldüğü *zamansız* deneyimi boşa çıkarmaya çalışırsa, yani olayı boşa çıkarmaya çalışırsa, politik olanı *polis*in gözünden değerlendirme eğilimine girer. Rancière bu tehlikenin adını meta-politika (siyaset-ötesi) olarak çağırır. Rancière (1992/2016c) için meta-politika kısaca şudur: “Siyaset-ötesi, siyasetin polis bakış açısından yorumlanmasıdır. Heterolojiyi bir yanılısma, aralıkları ve çatlakları hakikat olmama işaretleri olarak yorumlamaya meyyleder” (ss. 76-77). Rancière’in karşı durduğu şey, olayın *zamansızlığının* ifşası ile ona boyun eğdirmek üzere tekrar *polis* mantığına başvurulup meta-politikanın sergilediği tavra düşmektir çünkü bu *polis*in form verdiği zaman içerisinde, başka bir olanağı konu eden *zamansız*ın etkililiğinin göz ardı edilmesi yahut yok sayılması anlamına gelir. Hâlbuki Rancière’e (1992/2016c) göre sözcüklerin, şeyler ve bedenler arasında sergilemiş oldukları *ilişkisizlik* olayın *zamansız* karakterinin sürdürülmesi olanağını söz konusu etmesi bakımından önemlidir çünkü “siyaset ‘has-olmayan’ adlarla, bir çatlağı eklemlen ve bir haksızlığı dışı vuran *misnomer*’larla<sup>19</sup> ilgilidir” (s. 76). Ancak bu süreç dahilinde *duyulurun yeniden dağılımı* söz konusu olabilir çünkü Rancière (2008/2015) için “tahakküme maruz kalanlar için mesele hiçbir zaman tahakküm mekanizmalarının bilincine varmak olmamıştır; mesele tahakkümden başka bir şeye adanacak bir beden edinebilmektedir” (s. 59). *Zamansız*, tahakkümün tespiti olduğu için değil, ek olarak tahakküm dışı yeni adlanmaların olanağı olduğu için politiktir.

Rancière için *zamansız*, politikaya eşlik eden konuşan varlıkların eşitliği ilkesinin verilendirilmesidir. Bu verilendirme hem *polis*in düzeninde var olan yanlısın eşitsizlik olarak gösterimi hem de bu yanlısın *polis* düzeninde yeniden ele alınışı süreci ile

---

<sup>19</sup> Yanlış, uygun olmayan isim ya da tayin (Dictionary.com, b.t.).

birlikte yeniden bir düzenlemenin olanağının yaratılması sürecinin bir aradalığıdır. Bu da özgürleşme sürecinin eşitliği verilemeyen deneyimlerini oluşturur. Bu açıdan, Rancière için eşitlik ve eşitsizlik birbirinden ayrı kavranamazlar. Ancak deneyime bağlı olarak verilebilir ve gösterilebilir olduğu sürece eşitlik ve eşitsizlik söz konusu olabilir. *Polisin eşitlikçi olmayan mantığının söz konusu olduğu yerde, konuşan varlıkların eşitliği ilkesi gereğince, meşru olmayan bir sözün ortaya çıkması politikayı mümkün kılar. Bu, sesin söze dönüştüğünü imlemek bakımından politiktir. Sesin, söz olması bir söz fazlalığı yaratır. Buna bağlı olarak boğuk seslerin sözlere dönüşüp var olan sözlere eklenilebilme olanağı olarak bu gürültülü atmosfer duyulurun yeniden dağılımını konu edinen politikadır (Rancière, 2008/2015, s. 57). Eşitlikçi mantık deneyimlenebilir olduğu sürece, söz fazlalığı olarak politika vardır. Aynı zamanda, söz fazlalığı olduğu sürece tarih vardır. Bu da eşitlikçi mantığın ilkesinin, hem tarihsel olanın hem zamansızın, hem bağlam kurmanın hem de yıkmanın ilkesi olduğunu gösterir (Rancière, 2009, s. 282). Biraz daha açmak gerekirse, polis sürecinin duyumsanabilir kıldığı eşitsizliğin sözcükler ve şeyler arasındaki kurduğu ilişkide söz konusu edilebilir olan tarihsel bağlam, zamansızın hem mevzubahis ilişkilerde eşitsizliği işaret eden hem de bu ilişkileri yeniden düzenleyen edimleri varsayımsal bir eşitlik ilkesinin olgusal içeriği detaylandırılarak eşitlikçi süreç dahilinde yeniden yapılandırılır. Bu bakımdan zamansızın edimine eşlik eden bu ilke, hem bağlam kurmanın hem yıkmanın ilkesi olarak tarihin yeniye getirebilme ya da geleceği şimdide söz konusu edebilme olanağıdır. Bu sebeple, polisin nazarında söz fazlalığı yaratır.*

Mümkün ve imkânsızın şekillendirilmesi olarak polis, zamana sahip olanların ve olmayanların dağılımı olarak da gözetilmelidir. Eşitlikçi mantığın faaliyetiyle birlikte yaratıcı bir deneyim alanı sunan zamansız, zamana sahip olmayanların duyulardan pay alması bakımından farklı deneyim alanlarını ve mevcut deneyim alanlarını üst üste bindirir. Başka bir ifade ile, polisin bir kıldığı zamanın üstüne tekil ve yerel olan, özgün zamansallıkları bindirir. Polisin homojen kıldığı zamanın heterojen bir forma gelişini ortaya serer. Eş deyişle, zamansallıkları çoğullandırır (Rancière, 2009, ss. 282-283). O hâlde tarih, zamana şekil verilmişliğin tayin ya da tespit olanağı olarak değil, yeniden şekil vermenin olanağı olarak politikaya dahil olur. Burada bir hususu tekrar konu edinmekte fayda var. *Partage* kelimesi Fransızca hem bir dağılımı hem de bir

payı ifade etmek üzere kullanılmaktadır. O hâlde, *le partage du sensible* bireysel ve kolektif tarihselliklerin, pay ve dağılım yoluyla belirlendiğini ifade etmenin çift anlamlılığını ifade etmektedir. Bireylerin duyulurdan aldığı pay ile şekillenen tekil deneyimleri, toplumun ise *duyulurun dağılımı* vasıtasıyla deneyimlediği kolektif deneyimleri gözetmek gerekmektedir (Herder, 2014, s. 9). O hâlde *duyulurun dağılımı*, bireylere verdiği pay ile bireylerin deneyimlerini, tarihselliklerini şekillendirir. Bu tarihselliklerin özgün bir ifadesi, eşitliğin poetik ilkesi gereğince gerçekleşir. *Polisin* kolektif bir uzlaşma olarak değerlendirdiği zaman ile zamandaş olmayan bir çatışmaya olanak veren bu poetik faaliyetin sonucu *zamansız*, politikayı mümkün kılar. Bu bağlamda *zamansız*, politikanın heterojen mantığıdır. Zamanın homojen olmayan formunun deneyimlenmesidir. Tarihin deneyimlere bağlı olduğu gözetilecek olursa, deneyim olanaklarını sınırlandıran *polis*in mantığına karşı, yeni olanakları söz konusu eden deneyim olarak *zamansız*, tarihseldir. Tarihin, yeni olanaklara nasıl kaynaklık edebileceğinin olumsal bir göstereimidir.

*Zamansızın* deneyimi, *polis*in dağıttığı duyuluru hareketlendirmenin yolu olarak her zaman özgün bir estetiğe sahiptir. Başka bir ifade ile, ortak duyulurun özgün bir form alışını estetik olarak ifade eder. *Polis* dağılımının estetik doyumunu ya da statikliğini bozar. *Şimdinin*, mevcut özdeşleşmeleri ile bir uyumsuzluk yaratır. Rancière (1992/2016c) politika üzerinde sekizinci tezinde açık bir şekilde politikanın özünün, deneyimlenen ortak dünyanın tekliğinde *iki* dünyanın mevcudiyeti olarak *uyuşmazlığı* olduğunu söyler (s. 150). O hâlde *uyuşmazlık*, *polis* mantığının *bir* kıldığı zamanın yani tarihin onun belirlediği şekilde anlaşılmasını talep eden mantığına karşı, zamana sahip olmayanların, konuşan varlıkların eşitliği ilkesince *ikiyi* meydana getirdiği süreçtir. Hakikatin *biri* ifade ettiği sürece kesik atan deneyim olarak *zamansız*, *uyuşmazlık* yaratır, *ikiyi* meydana getirir. *Uyuşmazlık*, hakikatin bir yere ve zamana dair duyulur olmayan yanının ifadesidir. Bu yüzden, *duyulurun dağılımının* konumları konu edinen yeniden düzenlenmesi bir bakıma zamanın ve mekanın yeniden düzenlenmesidir. Tarihin bilimsel kavranışının olayları sabitleştiren, tarihi bir bilgi meselesi hâline getiren tavrına karşın politik özne, adların kendi deneyimlediği durumu ifade edemeyişine karşılık kendi poetik gücünü ön plana koyar. Bu şekliyle, politika bir *topos* meselesi olarak *duyulurun yeniden dağılımını* esas olarak sergiler. *Sözün fazlalığı ve yersizliği*, duyumsanmak üzere sebebi olmayanı ifade eder ve

anlaşılmayı bekler. Sebebi olmayanı ifade etmek duyumsamanın evrensel zeminidir; konuşan varlıkların eşitliği. Politik olan, her seferinde böyle bir itki ile meydana gelir. Bu yüzden ne sabit bir içeriği ne sabit bir eyleyeni ne de bir *archesi* vardır. Onun sahnesi *zamansız* olanın sahnesidir; fazladan *birin*, fazladan sözün, *yersiz*, *ilişkisiz*, *uyumsuzun*.







## 5. SONUÇ

*Çağdaş Nedir?* Bu soruya cevap olarak kendi çağının modasıyla ya da düşüncesiyle uygun düşmeyi çağrıştıracak herhangi bir yaklaşım, bu çalışmanın kapsamında da gösterildiği gibi, üstünkörü bir yaklaşım olacaktır. Çağdaş, *şimdiye* verilen dikkatte aceleci bir tutumla kendi zamanının değerlerine uygun düşmek değildir. Daha ziyade, çağdaş hem tabi olunan zamanının değerlerini imlemek hem de onları değişime açmak üzere *şimdiye* gösterilen titiz bir tutumun adıdır. Bu bakımdan çağdaşlık, *şimdiye* gösterilecek bu tutumun bir süreç içerisinde deneyimlenmesini ifade eder. Bu sürecin, bu çalışma kapsamında söz konusu edilen iki yönü, çağdaşın *şimdiyi* dönüştürerek gelecek vadetmesi bakımından politik ve hem kendisinin hem başkalarının ortak zemini olan *şimdide* deneyimleri yeniden şekillendirmesi bakımından ise estetik bir potansiyeli ifade etmesidir.

Nietzsche'nin *zamansız* kavrayışı, çağdaşın estetik ve politik potansiyelini ifade etmek üzere hazırlık niteliği taşımaktadır. Nietzsche için *zamansız*, içinde bulunduğu zamanın değerlerine hem sorgulayıcı hem de dönüştürücü bir faaliyeti benimseyen tutumun adıdır. *Zamansız*, yeni değerlerin yaratımı temelinde gelecek vadeden bir faaliyetin, *şimdiye şimdi-olmayanı* getirme kapasitesidir. Dikkati, bugünün yaşam adına özgün ihtiyaçları ve gereklilikleri üzerinedir. *Zamansız*, bu ihtiyaç ve gereklilikleri karşılamak üzere yaratıcı bir üslubu benimseyerek, yaşamın yozlaşmasının önüne geçer. Bu bakımdan Nietzsche, *zamansızın* yaratıcı faaliyetinin malzemesi olarak geçmişi işaret eder.

Nietzsche *şimdide* söz konusu olan bir yaratma eksikliğini, başka bir deyişle uyuşukluğu tespit eder. Bu uyuşukluğun nedeni ise nesnellik ilkesi gereğince geçmişe gösterilen bilimsel yaklaşım ve aynı zamanda geleceğe karşı gösterilen kayıtsızlıktır. Bu yaklaşım dahilinde geçmiş, *şimdiden* ayrı bir kompartıman olarak ele alınır. Geçmişin bu şekilde çözümlenişi, *şimdide* bir hesabın kapatılması olarak ele alınmalıdır çünkü çözüm unutulmamak üzere tarih olarak kaydedilmiştir. Bu yaklaşımla birlikte, *şimdide* bir yaratıcılık gösterilememesinin sebebi, insanın

malzemesiz kalmış olmasıdır. Bu nedenle Nietzsche, unutmamanın her türlü yaratıcılık için gerekli olduğunu işaret ederek, her şeyin hatırlandığı bir atmosferden ziyade unutmamanın kapsayıcılığı altında hatırlamanın da söz konusu olduğu bir atmosferi betimler. Bu şekilde geçmiş, *şimdide* yaratıcı bir faaliyetin malzemesi kılmaya çalışır. Başka bir ifade ile burada söz konusu unutmama, yaratmak için gerçekleşecek aktif ya da etkin bir unutmama tarzıdır. Nietzsche, bunu gelecek adına başka bir ifade ile yaşam adına önerir. Bu bakımdan *zamansız*, geçmişin *şimdide* deneyimlenen değerlerini dönüştürerek, *şimdiye* benzemeyeni getirir. *Zamansızın* deneyimi, unutmamanın ve hatırlamanın bir aradalığında, *şimdi* ve *şimdi-olmayan*ın bir aradalığıdır.

Çağdaşın, *zamansız* tavrıyla birlikte yeniyi söz konusu edebilmesi bir yandan bireysel, diğer yandan toplumsal bir boyutu ifade eder. Bu noktada *zamansız* kavrayışının, hakikatin belirlenmesinde topolojik bir mantığı ön plana getirdiğini not düşmek gerekir. Özgün ihtiyaçlar ve gereklilikler dahilinde *zamansız*, ilkin kendi konumunun hakikatini zamandaş değerlere referansla ifşa eder. Bu ifşa ile birlikte kendi konumunun hakikati, başka konuların hakikatiyle ilişkide bir *topos* ifade eder. *Zamansızın* kendi tarihselliği vasıtasıyla deneyimlediği konumun hakikatini yeniden şekillendirmesi, bu *toposun* ifade ettiği değerler vasıtasıyla ilişkilerin yeniden düzenlemesi anlamına geleceğinden hem bireysel hem toplumsal bir karakteristik taşır. *Zamansız* bu ortak deneyim alanında özgürlüğünü, yeni değerler yaratımıyla birlikte konu ettiği değişimin faili olmakla birlikte deneyimler. Hâkim değerlerin zamana süreklilik kazandırdığı yerde, bu sürekliliği askıya alan ve aktif bir değişim sürecini konu eden *zamansız*, çağdaşlığı bu şekliyle estetik ve politik bir potansiyele kavuşturur.

*Zamansız*ı imlemek bakımından, Foucault'nun önerdiği *şimdinin* ontolojisi basit anlamda şu an ne olduğunun ya da gerçekleştiğinin takibi değildir. Bu tür bir anlayış, Nietzsche'nin yeniyi getirmeyeceğini düşündüğü çağa uygun olmakla paralel bir anlayış olacaktır. Foucault için *şimdinin* ontolojisi, aynı zamanda *bizim* bir ontolojimiz, şeylerin niçin ve nasıl kurulduklarının tarihsel bir analizini içermektedir. Öznenin *şimdi* olan deneyimlerinin nasıl kurulduğunu göstermek, *bize* bariz görünen şeyin o kadar da bariz olmadığını gösterir. *Şimdinin* tarihsel bir zeminde analizi, öznenin deneyimlerinde mevcut olan sınırlamaların belirginleşmesi adına önem taşımaktadır. Eleştiri bu bağlamda Foucault'nun betimlediği felsefi *ethosun* birinci

unsurudur. Diğer bir unsuru ise belirginleştirilen sınırların değiştirilmesi olarak kendimizin sürekli yaratımını öngörür. Temel olarak öznenin deneyiminin belirginleştirilen sınırları öznenin, bir kez bu sınırlar dahilinde kurulabilirdiyse yeniden kurulabileceğini gösterir. Başka bir deyişle, öznenin deneyimi birtakım sınırlamalar dahilinde kurulabilirdiyse, bu zaten insana ait tarihselliğin olumsal zemininde gerçekleşmektedir. Özgürlük ve otonomi, özgür varlıklar olarak kendi üzerimizde yürütülen bu çalışma ile birlikte pozitif bir içeriğe sahip olur. Bu bakımdan Foucault'nun önerdiği *ethos*, *şimdinin* kırılabilirliğini göstermenin bir yolu olarak çağdaşlığı imler.

Nietzsche ile birlikte hakikatin *bizden* bağımsız ve salt bilişsel bir yetinin keşfedeceği bir şey olmadığı, daha ziyade hakikatin *bizim* de dahil olduğumuz deneyimlerde yaratılmış ve yeniden yaratılabilir bir şey olduğu not edilmelidir. *Zamansızın* bu bağlamda güç ilişkilerini ve çokluğunu ifade eden topolojik yorumunun bir benzerini, Foucault özelinde onun iktidar kavrayışıyla konu etmek mümkündür. İktidar, öznenin toplum içerisindeki ilişkilerini düzenleyen ve ilişkiler vasıtasıyla kendini yeniden üreten bir mekanizma olarak ele alınmalıdır. Bu bakımdan iktidar, öznelerin deneyimlediği zaman ve mekânın hakikatini belirler. Bu anlamıyla hakikat, yerel ve tikel olduğu gibi iktidarın da bir parçasıdır. Hakikat ve iktidar arasındaki bu dönüşlü ilişki, zamanın form alması olarak yorumlandığında, hakikat rejimini ifade eder. *Şimdinin* ontolojisi aynı zamanda *benim/bizim* bir ontolojimiz/iz olarak, hakikatin topolojik mantığını verir. Bu mantık ile birlikte, *benim/bizim* deneyimimizin hakikatini ifşasını ve olası değişimlerini söz konusu eder. Buna istinaden Foucault, bu topolojinin ifade ettiği söylem düzenine eklenilebilecek dönüştürücü bir söylemin evrensel değil yerel nitelikli olduğunu vurgular. Başka bir deyişle, hakikat rejimine tabi olan söylemlerin, henüz söylem olmayanlarla üst üste bindirilmesi ile değişimin olanakları söz konusu edilir. Nietzsche'nin *zamansızının* ön gördüğü bu çelişik sürecin, Foucault özelinde *şimdinin*, *şimdi-olmayan* ile çakışmasıyla deneyimlenen bir güncellik süreci olduğu ifade edilebilir. Açmak gerekirse, Foucault iktidarın değişiminin kaynağını yine iktidar olarak gösterir. İktidarın *şimdide* deneyimlenen yapıları, eleştirel ve yaratıcı bir tarzın malzemesi olduğu sürece yeniyi getirebilmek söz konusu olur. Başka bir ifadeyle, Foucault'nun betimlediği *ethos* dahilinde eleştirel ve yaratıcı bir üslubun üzerinde faaliyetini göstereceği yapı,

iktidarın deneyimi sınırlandıran hakikatleridir. *Şimdinin* bir fark ortaya koymak üzere kaynak olarak ele alınışı, var olan iktidar ilişkilerinin ifade ettiği hakikate yerel ve tikel olanı eklemlendirmek bakımından bir çoğullaşma mantığı sergiler. Bu nedenle değişimin ana beklentisi, iktidarın ifade ettiği ilişkilerin bütünü değil, bir parçası olmak zorundadır. Bir fark dahilinde öngörülme bir parçanın, iktidar ilişkilerinin sürekliliğine kesik atarak yeniden düzenleme olanağını ortaya getirmesi güncelliği söz konusu eder. O halde güncellik pratikleri, *şimdinin* dayattığı kendilikleri *şimdiye* benzemeyen bir şekilde değiştirmektir. Foucault'ya göre *şimdi*, *şimdinin* geçmişinin güncellik pratikleri vasıtasıyla dönüştürülmesi sonucu başka *şimdileri* vadeder. Güncellik hem bir *şimdiden* çıkışı hem de başka bir *şimdiyi* ya da *şimdi-olmayı* yaratma süreci olarak özgün bir kendiliği söz konusu etmektedir. Bu anlamda güncellik, değişimin deneyimlenmesiyle birlikte hem politik hem de estetik boyutuyla çağdaşlığı imler. Güncellik kendi konumunun hakikatinin değişiminde kendi ilişkilerini yeniden düzenleme kapasitesi olarak, başkalarının da deneyiminin şekillenmesine olanak sağlar. Böylelikle estetiğin kapsayıcı ve olumsal yanının, deneyimin kendisini ve olası yönelimlerini betimleyen topolojik bir mantıkla birlikte ele alınışı gelecek adına değişimi vadeden özgün bir politikanın içeriğidir.

Rancière bağlamında ise düşüncenin *zamansız* tutumu, polemik bir alan yaratma kapasitesiyle eş değerdedir. Bu bakımdan Rancière, çağa uygun düşecek olan hâkim düşüncelerin ifade edilmesine karşı konuşan varlıkların eşitliği ilkesi ile birlikte başka ifade edilimleri, mevcut düşünceyi yeniden düşünebilme kapasitesi olarak ele alır. Rancière'e göre düşünce, bedenler denetimini gerçekleştiren *polis* vasıtasıyla özgül bir estetiğin betimlenişidir. Düşünce üzerine yeniden düşünmek ya da *zamansız* olmayı göze almak, bedenler denetiminin yeniden düzenleniş anlamında *duyulurun yeniden dağılımını* ifade eder. Rancière'e göre *polis*, kendisine tabi olan bedenlerin zamanına bir form verilmesi halidir. Bu anlamda politika, kendine özgü estetik karşılığı olan *duyulurun dağılımı* ile zamanın yeniden düzenlenişine mahal veren *zamansız* bir süreç olarak ele alınabilir.

Rancière, *polis*in bedenleri belirli rollere atayan adlarının özdeşleşme mantığının kırılabilir olduğunu göstermek üzere kritik değil, poetik bir faaliyeti ön plana koyar. Bu poetik faaliyet, eleştirel faaliyetten farklı olarak, sözlerin şeylerin ve bedenlerin dağılımını duyulur alanda düzenlediği *polis* sürecine bir müdahaleyi ön görür. *Polis*

süreci bu bakımdan kendine özgü sözcükleri ile birlikte ortak alanda mevcut duyumsanabilir bir düzenlemenin adıdır. Politika, mevcut adların ifade ettiği ilişkilerin bir *ilişkisizlik* dahilinde ele alındığı *zamansız* bir süreç olarak yeni ilişkilerin yani yeni düzenlemelerin ele alınışıdır. Dolayısıyla bu sürecin politik failleri, dolaşıma söz olmak üzere daha fazla ses dahil edebilme kapasitesine sahiptir. *Polisin* onlara söz söyleme meşruiyetini tanımayan eşitsizlikçi mantığının karşısına, konuşan varlıkların eşitliği ilkesinin koyduğu eşitlikçi mantığı çıkarırlar. Bu bakımdan *duyulurun dağılımı* tabanlı bir politika söz ile sesin üst üste bindiği gürültüde, ortak alanda duyumsanabilir olan ile duyumsanabilir olmayanın yeniden düzenlenişidir. Buna göre Rancière için politika, sözcüklerin neyi açıkladığıyla ilgili olarak değil, duyumsanabilir olarak paylaşılan ortak bir alanda yeni sahneler koyabilme kapasitesiyle ilgili olarak poetik bir faaliyetin ön plana alınışıdır. Öyleyse Rancière'in eleştirel değil, poetik vurgusunu ön plana almak gerekmektedir.

Rancière'in poetik mantığı, tarih ile çağdaşlık arasında özel bir bağ kurar. Rancière bağlamında çağdaşlık, *şimdinin* üzerinde mutabakat varmış gibi davranılan düzenlemeleri ile *uyuşmazlık* yaratmak üzere poetik bir faaliyeti ortaya koymaktır. Bu bakımdan *uyuşmazlık*, ilkin *polis* mantığının düzenlediği yer ve sınırların ifşası olarak *ilişkisizliği*, ikinci olarak *ilişkisizliğin* sürdürülmesinde elde edilecek *zamansız* deneyimle bu yer ve sınırların yeniden düzenlenmesi ifade eder. *Uyuşmazlık*, zamanın deneyimlere bağlı şekillendiği estetik alanda duyulurun yeniden düzenlenme olanağı olarak topolojik bir mantığın politik içeriğini oluşturur. Bu bakımdan *uyuşmazlık*, zamanın belli bir coğrafyaya yayılmış formunu yeniden şekillendiren *zamansız* bir tutumdur. Çağdaşlık, *şimdinin* özdeşlik mantığında işleyen *polis* süreci ile tam bir uyuşumun aksine bu özdeşliğin olumsal yapısını gösterebilmek bakımından *uyuşmazlığın* politik ve estetik bir deneyimdir. *Polis* ile *şimdinin* tarihinin duyumsanabilir özdeşlikler dahilinde ele alındığı düzende, *uyuşmazlık* bu tarihsel düzenlemeyi yeniden tarih kılmak üzere dönüşüme uğratmanın olanağıdır. Bu açıdan *şimdi*, eşitlikçi poetik mantığın içeriğini oluşturur. *Duyulurun yeniden dağılımının* potansiyeli, *şimdinin* geçmiş kaynaklı duyumsanabilir sınırlarının üzerinde gerçekleştirilecek poetik bir faaliyet ile geleceği konu edinebilmesidir. *Şimdiyi* zamanın homojen bir dağılımıyla betimleyen *polis*in kesintiye uğratılma anlarıyla birlikte, zamanın heterojen bir dağılımını gösteren *uyuşmazlık*, eşitlikçi mantığın

içeriklendirilmesidir. Bu aynı zamanda, özgürlüğün içeriklendirilmesidir. Poetik mantığın, tarihin ve estetiğin olumsal zemininde iş görüyor oluşu politikanın öngörülemez yanını ifade eder. Nietzsche'nin düşünceye kazandırdığı *zamansız* tutumu gözetecek olursak, Rancière bağlamında poetik mantığın yaratıcı ediminin özgül bir estetik düzenleme ile politikayı söz konusu etmesi düşünceye *zamansız* karakterini kazandıracak malzemenin kendisini de verir. Bu bakımdan çağdaşa karakterini veren *zamansız* düşünce, tarihin olumsallığının *şimdide* estetik ve politik bir içeriklendirilmesi olmadan söz konusu olamaz.

Bu çalışma kapsamında, Nietzsche'nin *zamansız* kavrayışının çağdaşlık meselesine kazandırdığı itkinin, Foucault'nun ve Rancière'in çalışmaları özelinde bir konumlandırılması yapılarak çağdaşlığın estetik ve politik potansiyeline dair bir açıklama gerçekleştirilmiştir. Çağdaş, bu üç düşünür özelinde, tarihin yaşama bürünmüş halini yaratıcı bir faaliyetle yeniden ele alması bakımından *şimdiye* gösterilen özel bir dikkatin adıdır. Çağdaşlık, *şimdiye* fark getirme ya da *şimdinin* farklılaşması sürecinin deneyiminin adıdır. Çağdaşlık, geleceği geçmişin *şimdide* deneyimlenen yapıları ya da değerleri vasıtasıyla konu edinen ve *şimdinin* değişimini öngören politik ve estetik bir karşılığı olan deneyimin adıdır.

## 6. KAYNAKÇA

Agamben, G. (2016). Çağdaş nedir? (U. Özmakas, Çev.). G. Ateşoğlu (Ed.), *Varoluşçuluk, fenomenoloji, ontoloji: çağdaş felsefenin macerası 1* (ss. 95-105). İstanbul: Belge Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 2009).

Akay, A. (2015). *Minör politika*. İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Akay, A. (2016). *Michel Foucault'da iktidar ve direnme odakları* (3. bs.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Ansell-Pearson, K. (2008). 'Holding on to the sublime': Nietzsche on philosophy's perception and search for greatness. H. W. Siemens & V. Roodt (Ed.), *Nietzsche, power and politics: rethinking Nietzsche's legacy for political thought* (ss. 767-799). Berlin: Walter de Gruyter.

Ansell-Pearson, K. (2011). *Kusursuz nihilist: politik bir düşünür olarak Nietzsche'ye giriş* (3. bs.) (C. Soydemir, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Artun, A. (2013). Baudelaire'de sanatın özerkleşmesi ve modernizm. C. Baudelaire (Yazar), *Modern hayatın ressamı* (7. bs., ss. 7-86). İstanbul: İletişim Yayınları.

Baudelaire, C. (2013). *Modern hayatın ressamı* (7. bs.) (A. Berktaş, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1863).

Brobjer, T. H. (2008). Critical aspects of Nietzsche's relation to politics and democracy. H. W. Siemens & V. Roodt (Ed.), *Nietzsche, power and politics:*

*rethinking Nietzsche's legacy for political thought* (ss. 205-230). Berlin: Walter de Gruyer.

Cevizci, A. (1999). *Felsefe sözlüğü* (3. bs.). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Deleuze, G. (2016a). *Nietzsche* (3. bs.) (İ. Karadağ, Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık. (Orijinal eserin yayın tarihi 1965).

Deleuze, G. (2016b). *Nietzsche ve felsefe* (2. bs.) (F. Taylan, Çev.). İstanbul: Norgunk. (Orijinal eserin yayın tarihi 1962).

Deleuze, G., & Guattari, F. (2017). *Felsefe nedir?* (11. bs.) (T. Ilgaz, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1991).

Derrida, J. (2014). *Platon'un eczanesi* (2. bs.) (Z. Direk, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık. (Orijinal eserin yayın tarihi 1968).

Dictum (b.t.). *Online etymology dictionary*. Erişim tarihi: 20 Mayıs 2018, <http://www.dictionary.com/browse/dictum>

Djaballah, M. (2013). Foucault on Kant, enlightenment, and being critical. C. Falzon, T. O'Leary, & J. Sawicki (Ed.), *A companion to Foucault* (ss. 264-281). Blackwell Publishing.

Ethos. (2016). *Encyclopædia britannica online*. Erişim tarihi: 17 Mayıs 2018, <https://www.britannica.com/art/ethos>

Foucault, M. (1999). *Bilginin arkeolojisi* (Çev. Veli Urhan). İstanbul: Birey Yayıncılık. (Orijinal eserin yayın tarihi 1969).

Foucault, M. (2011a). Filozof kimdir? M. Foucault (Yazar), F. Keskin (Ed.), & I. Ergüden (Çev.), *Felsefe sahnesi* (2. bs., ss. 44-45). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1966).



- Foucault, M. (2011b). Kimsiniz siz, Profesör Foucault? M. Foucault (Yazar), F. Keskin (Ed.), & I. Ergüden (Çev.), *Felsefe sahnesi* (2. bs., ss. 83-104). İstanbul: İletişim Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1967).
- Foucault, M. (2016a). Ayaklanmak faydasız mı? (I. Ergüden, Çev.). M. Foucault (Yazar) & F. Keskin (Ed.), *Entelektüelin siyasi işlevi* (4. bs., ss. 294-299). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1979).
- Foucault, M. (2016b). Aydınlanma nedir? (O. Akınhay, Çev.). F. Keskin (Ed.), *Özne ve iktidar* (5. bs., ss. 162-172). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1984).
- Foucault, M. (2016c). Aydınlanma nedir? (O. Akınhay, Çev.). F. Keskin (Ed.), *Özne ve iktidar* (5. bs., ss. 173-192). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1984).
- Foucault, M. (2016d). Bir özgürlük pratiği olarak kendilik kaygısı etiği (O. Akınhay, Çev.). M. Foucault (Yazar) & F. Keskin (Ed.), *Özne ve iktidar* (5. bs., ss. 221-247). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1984).
- Foucault, M. (2016e). Entelektüel düşünceleri bir araya getirmeye hizmet eder, ama entelektüelin bilgisi işçinin bilgisine kıyasla kısımdır (I. Ergüden, Çev.). M. Foucault (Yazar) & F. Keskin (Ed.), *Entelektüelin siyasi işlevi* (4. bs., ss. 41-44). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1973).
- Foucault, M. (2016f). Entelektüelin siyasi işlevi (I. Ergüden & O. Akınhay, Çev.). M. Foucault (Yazar) & F. Keskin (Ed.), *Entelektüelin siyasi işlevi* (4. bs., ss. 45-52). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1976).
- Foucault, M. (2016g). Entelektüeller ve iktidar (I. Ergüden, Çev.). M. Foucault (Yazar) & F. Keskin (Ed.), *Entelektüelin siyasi işlevi* (4. bs., ss. 29-40). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1972).

- Foucault, M. (2016h). Siyaset ve etik (O. Akinhay, Çev.). M. Foucault (Yazar) & F. Keskin (Ed.), *Özne ve iktidar* (5. bs., ss. 269-278). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1984).
- Grosz, E. (2004). *The nick of time: politics, evolution, and the untimely*. Sidney: Southwood Press.
- Hammer, E. (2011). *Philosophy and temporality from Kant to critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hendricks, C. (2008). Foucault's Kantian critique: philosophy and the present. *Philosophy & Social Criticism*, 34(4), 357-382.  
doi:10.1177/0191453708088509
- Herder, S. (2014). *Producing undecidability: placing history in the work of Jacques Rancière* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). The University of Western Ontario, Canada. <https://ir.lib.uwo.ca/etd/2033> adresinden alındı.
- Hicks, S. V. & Rosenberg, A. (2003). Nietzsche and untimeliness: the “philosopher of the future” as the figure of disruptive wisdom. *Journal of Nietzsche Studies*, 25, 1-34.
- Kant, I. (2009) *Critique of pure reason* (15. bs.). Paul Guyer & Allen W. Wood (Ed. & Çev.). New York: Cambridge University Press. (Orijinal eserin yayın tarihi 1781).
- Kant, I. (2015). “Aydınlanma nedir?” sorusuna yanıt (1784). R. Kaşıkçı (Ed.) & N. Bozkurt (Çev.), *Immanuel Kant seçilmiş yazılar* (5. bs., ss. 311-321). İstanbul: Sentez Yayıncılık. (Orijinal eserin yayın tarihi 1784).
- Keskin, F. (2016a). İktidar, hakikat ve entelektüelin siyasi işlevi. M. Foucault (Yazar) & F. Keskin (Ed.), *Entelektüelin siyasi işlevi* (4. bs., ss. 13-28). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Keskin, F. (2016b). Özne ve iktidar. M. Foucault (Yazar) & F. Keskin (Ed.), *Özne ve iktidar* (5. bs., ss. 11-24). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Küçükalp, K. (2017). *Nietzsche ve postmodernizm* (2. bs.). İstanbul: Kibele Yayınları.

Large, D. (1994). On 'untimeliness': temporal structures in Nietzsche or: 'the day after tomorrow belongs to me'. *Journal of Nietzsche Studies*, 8, 33-53.  
<http://www.jstor.org/stable/20717611> adresinden alındı.

Lemm, V. (2009). *Nietzsche's animal philosophy: culture, politics, and the animality of the human being*. New York: Fordham University Press.

Lemm, V. (2010). History, life, and justice in Friedrich Nietzsches *vom nutzen und nachtheil der historie für das leben*. *CR: The New Centennial Review*, 10(3), 167-188. doi:10.1353/ncr.2010.0045

May, T. (2005). Foucault now? *Foucault Studies*, (3), 65-76.  
doi:10.22439/fs.v0i3.873

McCall, C. (2010). The art of life: Foucault's reading of Baudelaire's "the painter of modern life". *The Journal of Speculative Philosophy*, 24(2), 138-157.  
<http://www.jstor.org/stable/10.5325/jspecphil.24.2.0138> adresinden alındı.

Misnomer. (b.t.). *Dictionary.com*. Erişim tarihi: 23 Mayıs 2018,  
<http://www.dictionary.com/browse/misnomer>

Nietzsche, F. (2003). *Ecce homo - Kişi nasıl kendisi olur*. C. Alkor (Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1908).

Nietzsche, F. (2005). *Putların batışı ya da çekiçle felsefe nasıl yapılır*. (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1889).

Nietzsche, F. (2009). *İyinin ve kötünün ötesinde* (3. bs.) (A. Yarbaş, Çev.). İzmir: İlya İzmir Yayınevi. (Orijinal eserin yayın tarihi 1886).

- Nietzsche, F. (2011). *Ahlakın soykütüğü - Bir polemik* (Z. Alangoya, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi. (Orijinal eserin yayın tarihi 1887).
- Nietzsche, F. (2014a). *Böyle dedi Zerdüşt. Herkesin ve hiç kimsenin kitabı* (2. bs.) (G. Sert, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1883–1891).
- Nietzsche, F. (2014b). *Putların alacakaranlığı ya da çekiçle felsefe yapmanın yolları* (5. bs.) (İ. Z. Eyuboğlu, Çev.). İstanbul: Say Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1889).
- Nietzsche, F. (2015a). *David Strauss, itirafları ve yazar – Zamana aykırı bakışlar – 1* (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1873).
- Nietzsche, F. (2015b). *Eğitici Olarak Schopenhauer – Zamana aykırı bakışlar – 3* (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1874).
- Nietzsche, F. (2015c). *İnsanca, pek insanca (1. Cilt)* (6. bs.) (C. Atila, Çev.). İstanbul: Say Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1878).
- Nietzsche, F. (2015d). *Tarihin yaşam için yararı ve sakıncası – Zamana aykırı bakışlar – 2* (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1874).
- Nietzsche, F. (2017a). *Şen bilim (Ana Metin 1)* (4. bs.) (A. İnam, Çev.). İstanbul: Say Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1882).
- Nietzsche, F. (2017b). *Tan kızılığı ahlaksal önyargılar üzerine düşünceler* (6. bs.) (Ö Saatçi, Çev.). İstanbul: Say Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1881).
- Nietzsche, F. (2017c). *Tragedyanın doğuşu* (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1872).

- Nikulin, D. (2013). The names in history: Rancière's new historical poetics. J. Deranty & A. Ross (Ed.), *Jacques Rancière and the contemporary scene: the philosophy of radical equality* (ss. 67-85). London: Continuum International Publishing.
- Rancière, J. (2000). Dissenting words: A conversation with Jacques Ranciere. *Diacritics*, 30(2), 113-126. doi:10.1353/dia.2000.0016
- Rancière, J. (2005). *Uyuşmazlık: politika ve felsefe* (H. Hünler, Çev.). İzmir: Aralık Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1995).
- Rancière, J. (2009). The method of equality: an answer to some questions. G. Rockhill & P. Watts (Ed.), *Jacques Rancière: History, politics, aesthetics* (ss. 273-288). Durham and London: Duke University Press.
- Rancière, J. (2011). *Tarihin Adları* (C. Yardımcı, Çev.). İstanbul: Metis Yayıncılık. (Orijinal eserin yayın tarihi 1992).
- Rancière, J. (2015). *Özgürleşen seyirci* (3. bs.) (E. B. Şaman, Çev.). İstanbul: Metis Yayıncılık. (Orijinal eserin yayın tarihi 2008).
- Rancière, J. (2016a). *Estetiğin huzursuzluğu* (3. bs.) (A. U. Kılıç, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 2004).
- Rancière, J. (2016b). Jacques Rancière'in yöntemi üzerine birkaç not (Çev. Utku Özmakas). G. Ateşoğlu (Ed.), *Çağdaş Felsefenin Macerası I* (ss. 107-122). İstanbul: Belge Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 2009).
- Rancière, J. (2016c). *Siyasalın kıyısında* (2. bs.) (A. U. Kılıç, Çev.). İstanbul: Metis Yayıncılık. (Orijinal eserin yayın tarihi 1992).
- Ross, C. (2009). Historicizing untimeliness. G. Rockhill & P. Watts (Ed.), *Jacques Rancière: history, politics, aesthetics* (ss. 15-29). Durham: Duke University Press.

- Seppä, A. (2004). Foucault, enlightenment and the aesthetics of the self. *Contemporary Aesthetics*, 2. <http://hdl.handle.net/2027/spo.7523862.0002.004> adresinden alındı.
- Shapiro, G. (2016). *Nietzsche's earth: great events, great politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Şiray, M. (b.t.). Çağdaş nedir? Zamana aykırılık üzerine eleştirel yaklaşımlar. (Yayımlanmamış makale).
- Şiray, M. (b.t.). The Aesthetic Movement of Politics in Jacques Rancière's Political Theory. (Yayımlanmamış makale).
- Tanke, J. J. (2011). *Jacques Rancière: An introduction*. London: Continuum International Publishing Group.
- Telos. (b.t.). *Online etymology dictionary*. Erişim tarihi: 20 Mayıs 2018, <http://www.dictionary.com/browse/telos>
- Topakkaya, A., & Aşar, H. (2015). Etkin istenç bağlamında Nietzsche'nin tarih görüşü. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 23(1), 57-70.
- Topos. (b.t.). *Online etymology dictionary*. Erişim tarihi: 18 Mayıs 2018, <http://www.dictionary.com/browse/topos>
- Whitener, B. (2013). Nonrelation and untimeliness in Jacques Rancière's the names of history. *Política Común*, 4. <http://dx.doi.org/10.3998/pc.12322227.0004.003> adresinden alındı.

## 7. ÖZGEÇMİŞ

28 Şubat 1991'de Ankara'da doğan Seçkin Göksoy, lise eğitiminin sonuna kadar Ankara'da yaşadı. Lise eğitimini yatılı olarak Ankara Hasan Ali Yücel Anadolu Öğretmen Lisesi'nde tamamladı. 2015 yılında Boğaziçi Üniversitesi Ortaöğretim Matematik Öğretmenliği bölümünden mezun oldu. 2015 – 2017 yılları arasında özel bir eğitim kurumunda matematik öğretmeni olarak çalıştı. 2015 yılında girdiği Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe bölümü yüksek lisans programından sonra akademik yaşantısına University College Dublin Felsefe okulu doktora programında devam etmektedir. Akademi dışı çalışmalarını sinema alanında gerçekleştiren Seçkin Göksoy'un, 2015 yılında yönetmenliğini üstlendiği *Eksilmek* isimli bir kısa filmi bulunmaktadır.